Ph. Sp. 444 b Koenig
~~442 tab~~

<36600262330015
<36600262330015
Bayer. Staatsbibliothek

Die

Entwickelung des Causalproblems

von

Cartesius bis Kant.

Studien zur Orientirung über die Aufgaben der Metaphysik und Erkenntnisslehre.

Von

Dr. Edmund Koenig.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1888.

Alle Rechte vorbehalten.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort.

Die Anregung zu der vorliegenden Schrift ging von einer im Jahre 1882 durch die Berliner Akademie gestellten Preisfrage aus, in welcher in Anbetracht der noch immer auseinandergehenden Ansichten über den Ursprung, den eigentlichen Sinn und die Geltung des Causalbegriffes und im Interesse einer Entscheidung der betreffenden Streitfragen eine kritische Darlegung der Theorien gefordert wurde, welche in der neueren Philosophie über jenen Begriff aufgestellt worden sind. Es war dem Verfasser, der sich übrigens schon längst für diesen Gegenstand interessirte, nicht möglich, sich an der Conkurrenz zu betheiligen, da seine Zeit zu sehr durch Berufspflichten in Anspruch genommen war, und er von vornherein mehr in das Detail der Aufgabe eingegangen war, als die Frist erlaubte. Er legt deshalb erst jetzt seine Studien der Oeffentlichkeit vor, und zwar wird in dem vorliegenden Bande die Entwickelung des Causalproblems zunächst nur bis auf Kant verfolgt. Nicht als ob dieselbe hiermit für abgeschlossen zu gelten hätte, sondern weil in der vorkantischen und Kantischen Philosophie gewisse Theorien und allgemeine Anschauungen in typischer Form zum Ausdruck gebracht und mit einander in Kampf getreten sind, die auch in den vielfach zersplitterten Diskussionen der neueren Zeit neben neu aufgetretenen Streitfragen noch die Geister bewegen und vielfach, ohne Rück-

sicht auf das zur Erledigung derselben bereits Geleistete, verhandelt werden. Es ist aber jedenfalls von Wichtigkeit, die betreffenden principiellen Gegensätze möglichst getrennt von weiteren Schwierigkeiten zu studiren und die Ergebnisse, zu welchen frühere Untersuchungen etwa geführt haben, für sich zur Darstellung zu bringen, um desto besser zu sehen, was dem weiteren Denken noch für Aufgaben bleiben. Und nach der Ansicht des Verfassers hat die hier betrachtete Epoche allerdings gewisse grundsätzliche Entscheidungen geliefert, die einen festen Massstab der Kritik für die neueren Bestrebungen abgeben. Er hat es deshalb (ausser durch die Rücksicht auf den Umfang des Stoffes) für angemessen befunden, in dem vorliegenden Bande zunächst die allmähliche Herausbildung des Causalproblems selbst und die Gewinnung der bezeichneten Resultate darzulegen und behält sich vor, in einer weiteren Publikation die nach Kant hervorgetretenen Theorien der Causalität von den hier klargestellten Gesichtspunkten aus einer Analyse und Kritik zu unterziehen.

Wien, Juni 1888.

Dr. E. Koenig.

Inhalt.

Seite

Einleitung . 1

Der Causalbegriff in der Naturwissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts 16

Cartesius 39

Malebranche 54

Spinoza . 66

Leibniz . 90

I. Leibnizen's Metaphysik 90

II. Leibnizen's Erkenntnisslehre 121

Wolff . 129

Crusius . 140

Fr. Baco 146

Hobbes . 156

Locke . 167

I. Locke's Kritik der Begriffe 167

II. Locke's Erkenntnisslehre verglichen mit derjenigen des Leibniz 180

III. Locke's Sensualismus und Leibniz' Nativismus . . 191

Berkeley 197

Hume . 205

I. Analyse der Erfahrung 208

II. Genesis der Erfahrungsbegriffe 219

III. Die psychologische Theorie der Erfahrung 223

IV. Kritik 235

Die schottische Schule 247

Kant . 253

Vorbemerkung 253

I. Kant's Verhältniss zu seinen Vorgängern 254

II. Das reine Denken in der Erfahrung 263

III. Ableitung der Kategorien 265

IV. Transscendentale Deduktion der Kategorien . . . 277

Seite

V. Kant's transscendentaler Idealismus und das Apriorische 293
VI. Die Kategorien als Realbegriffe 299
VII. Das allgemeine Causalgesetz 305
VIII. Die conkrete Gestaltung des Causalbegriffes . . . 313
IX. Die Wechselwirkung 320
X. Natur und Freiheit 324
XI. Die absolute Spontaneität und transscendente Causalität 330
XII. Recapitulation 337

Die

Entwickelung des Causalproblems.

Einleitung.

In dem syntaktischen Gefüge der meisten bekannten Sprachen bestehen gewisse übereinstimmende Hauptformen der Verknüpfung der Worte, die auf bestimmte den Sprachgeist beherrschende Begriffsbildungen hindeuten. Auf eine erschöpfende Aufzählung derselben verzichtend, machen wir hier nur auf zwei der wichtigsten aufmerksam: Die Beziehung zwischen Prädikat und Subjekt, sowie diejenige zwischen Verbum und Objekt; die denselben zu Grunde liegenden logischen Verhältnisse hat man als das Inhärenz- und das Causalverhältniss bezeichnet. Jede Prädicirung gilt einem Dinge (und sei es auch nur ein Gedankending wie die Abstrakta), welches als Träger von Bestimmungen gedacht wird, die entweder Eigenschaften (ausgedrückt durch Adjektiva) oder Zustände (ausgedrückt durch intransitive Verba), oder Thätigkeiten (ausgedrückt durch transitive Verba) sind; indem wir das Verbum mit einem Objekt verbinden, denken wir uns die Thätigkeit des durch das Subjekt bezeichneten Dinges übergehend auf ein anderes, wir fassen sie als eine Einwirkung auf.

Wie ein Verbum im Allgemeinen nicht ohne Subjekt gebraucht werden kann, so ist logisch mit der Vorstellung der Thätigkeit immer diejenige der Inhärenz derselben in einem bestimmten Subjekte nothwendig verbunden; wir sprechen zwar häufig von Dingen, ohne uns dieselben als thätig zu denken, aber nicht von Thätigkeiten ohne sie in einem Dinge zu denken: der Sprachgeist verbindet den Causalbegriff immer mit dem Ding- (Substanz-) Begriffe.

Bekanntlich war Aristoteles der Erste, der die möglichen Arten der Bestimmung eines Wirklichen im Anschluss an die Sprachformen systematisch zusammenzustellen versuchte, indem er von der Voraussetzung der Identität beider ausging. Diese Voraussetzung ist seitdem häufig in Zweifel gezogen worden, und ist der Einwurf, dass die Sprachformen weit mannigfaltiger seien als die logischen Formen der Gedanken ohne Weiteres zuzugeben: bei Weitem nicht jeder einzelnen Gestaltung der Sprache entspricht ein besonderes Verhältniss der Gedanken. Von manchen Seiten ist zugestanden worden, dass die Sprachformen logische Formen einschliessen, aber man hat bestritten, dass eine Congruenz auch zwischen den Sprachformen und den realen Verhältnissen des Wirklichen stattfinde, wie die Kategorienlehre annimmt; das Logische habe nur subjektive Bedeutung, es werde also z. B. das Prädikat zwar als dem Subjekt inhärirend gedacht, damit sei aber gar nicht ausgemacht, dass auch das im Prädikat bezeichnete Reale dem im Subjekt bezeichneten in dem nämlichen oder überhaupt auch nur in einem eindeutigen Sinne verbunden sei (Lotze). Auch hieran ist etwas Richtiges. Wir müssen in der That zwischen den Begriffen des logischen Subjekts und des realen Substrats schon aus dem Grunde unterscheiden, weil zu grammatischen und logischen Subjekten ja nicht nur Dinge, sondern auch Eigenschaften und Verhältnisse von Dingen gemacht werden können; ebenso wie wir Thätigkeiten abstrakten Wesen beilegen, ohne an ein Wirken wie bei wirklichen Dingen zu denken. Deshalb bleibt es aber doch dabei, dass wir auch die wirklichen, realen Substanzen und die realen Wirkungen immer nur in denselben logischen Formen denken und durch dieselben Sprachformen bezeichnen können; wir haben nur einerlei Begriff für Substanzen und ihr Wirken, und zwar keinen anderen als den, welchen wir überhaupt mit jeder Prädicirung resp. jeder Verbindung von Verbum und Objekt verknüpfen. Wir können ja gar nicht über wirkliche Verhältnisse sprechen, ausser sofern wir voraussetzen, dass unsere logischen Formen einen adäquaten Ausdruck für dieselben abgeben. So sind auch die

Realbegriffe des Dinges, der Eigenschaften, Zustände und Thätigkeiten mit der Sprache selbst gegeben, wenn auch die Bestimmung dessen, was wir als ein Ding, was als Eigenschaft oder Thätigkeit ansehen, keine von vornherein feste, sondern von veränderlichen Auffassungen abhängig ist.

Damit ist natürlich die Frage nicht ausgeschlossen, auf Grund welcher in der Aussenwelt gegebenen Motive es ursprünglich zur Bildung dieser Begriffe gekommen ist, denn das Denken und die Sprache sind zugestandenermassen die Resultate einer Entwickelung, die nicht spontan, sondern nach Massgabe gewisser innerer und äusserer Veranlassungen erfolgt ist. An eine Entscheidung derselben durch die empirische Sprachforschung ist gegenwärtig nicht entfernt zu denken; alle Behauptungen, die über den Ursprung jener Begriffe aufgestellt worden sind, sind nur Hypothesen; thatsächlich bedienen wir uns derselben in der gewöhnlichen Auffassung äusserer Verhältnisse sowohl als auch bei der absichtlichen wissenschaftlichen Erforschung der letzteren ohne Weiteres als objektiv giltiger Auffassungsweisen, wie wir es ja, sobald wir über Wirkliches denken und urtheilen, unvermeidlich müssen. Wir betrachten die Dinge und ihr Wirken als durch die Wahrnehmung unzweifelhaft gegeben, und nicht ob es derartiges giebt, sondern wie beschaffen die einzelnen Dinge seien, bestimmen wir weiterhin genauer; dabei wird freilich die ursprünglich angenommene Schematisirung der Wirklichkeit (wenn wir so die Vertheilung der einzelnen Wahrnehmungsinhalte auf Dinge und die Beziehung gewisser Veränderungen auf gewisse Ursachen kurzweg nennen) nachträglich nicht selten corrigirt. Diese Correktur erfolgt durchgehends nach Massgabe gewisser allgemeiner Axiome, welche als selbstverständlich vorausgesetzt werden; wir nehmen an, dass ein Ding nicht heute diese und morgen beliebige andere Eigenschaften haben, dass eine Wirkung nicht vor der Aktion der Ursache existiren kann u. s. w. Doch zeigt sich auch in diesen Principien keine von vornherein vorhandene absolute Sicherheit, vielmehr erscheinen auch sie

erst allmählich sich zu fixiren; zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Leuten sind sehr verschiedene Zumuthungen als selbstverständlich an die Wirklichkeit gestellt worden. Insofern entsprach es einem Bedürfnisse, wenn Denker sich die Frage allgemein vorlegten, was in dem Begriffe des Dinges überhaupt von uns gedacht werde, worin das Wesen der Dingheit besteht, und welche Bestimmungen demnach als von jedem möglichen Dinge gültige ausgesprochen werden können. Untersuchungen dieser Art bilden den Inhalt der Ontologie, an deren systematischer Ausarbeitung seit der Zeit der Eleaten bis zur Gegenwart gearbeitet worden ist.

Gegenüber der Verachtung, welche die Vertreter der conkreten Wissenschaften häufig den ontologischen Erörterungen entgegenbringen, ist es angebracht, ausdrücklich zu wiederholen, womit wir begannen, dass jeder sprechende und denkende Mensch fortwährend mit ontologischen Begriffen und Grundsätzen operirt, zum mindesten denjenigen, welchen er mit der Sprache überliefert erhält; er fasst die Wirklichkeit unter Formen auf, über deren Bedeutung, geschweige denn ihre Berechtigung, er sich keine Rechenschaft giebt, bis etwa einzelne Fragen, auf die er sich im Verlaufe der Betrachtung der Wirklichkeit geführt findet, ihn aufmerksam machen und belehren, dass zu dem, was eigentlich *gegeben* ist, von ihm noch Etwas *hinzugedacht* werde. Fragen dieser Art sind die nach der letzten Substanz der Dinge, ob z. B. alle Körper aus einem gleichen Material (Materie) gemacht sind; ob die Seele auf den Körper und Körper aus der Entfernung aufeinander wirken können u. s. w. Jede Entscheidung dieser Probleme muss sich auf gewisse allgemeine Grundsätze über *Dinge* überhaupt, über das *Wirken* überhaupt u. s. w. stützen, die ihrerseits wieder auf bestimmten Begriffen, die wir uns vom Wesen des Dinges und des Wirkens machen, beruhen.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die Entwickelung, welche die ontologischen Begriffe im menschlichen Denken durchmachen, so ist es zunächst die naive Auffassung der Wirklichkeit, in welcher dieselben uns ursprünglich entgegen-

treten; doch sind die Vorstellungen hier noch schwankend und unsicher, das Gegebene wird nur oberflächlich nach jenen Begriffen schematisirt und Niemand fragt, wie wir uns die angenommenen Dinge, sofern sie Träger ihrer Merkmale sind, oder die Agentien, sofern sie wirken, denken sollen. Eine zweite Entwickelungsstufe wird in der wissenschaftlichen Weltansicht erreicht. Indem diese sich bemüht, die populären Begriffe des Wirklichen sowohl an Inhalt zu bereichern, als auch schärfer zu bestimmen, wird sie dazu getrieben, den vagen ontologischen Anschauungen des gemeinen Denkens einen conkreten Inhalt zu geben; der rohe Begriff des Dinges wird von ihr präcisirt zu demjenigen des Moleküls resp. Atoms; die schwankenden Tendenzen zu Wirkungen, welche das naive Denken annimmt, werden ersetzt durch constante Kräfte der Substanzen u. s. w. Dabei zeigt sich, dass der conkrete Inhalt, mit dem wir den Begriff eines Dinges oder des Wirkens ausstatten wollen, gewissen allgemeinen Bedingungen genügen muss, die jene an sich unbestimmten formalen Begriffe mit sich führen. Mit der wissenschaftlichen Weltansicht hängt unmittelbar die metaphysische zusammen. Während jene ihre Anschauungen in erster Linie nach Massgabe der Anforderungen gestaltet, welche sich aus der Erfahrung ergeben, und stets bedacht ist, sie an der Erfahrung zu controliren, macht die Metaphysik sich von diesem Zusammenhange frei; zwar geht die exakte Wissenschaft in der Feststellung dessen, was sie für wirklich hält, schon vielfach über den unmittelbaren Inhalt der Wahrnehmung hinaus und construirt sich, im Gegensatz zu der scheinbaren Realität, eine wahre Wirklichkeit, in welcher die ontologischen Begriffe etwas ganz Conkretes bezeichnen; aber die Metaphysik setzt diese Arbeit noch weiter fort und sucht nicht nur eine Bestimmung der Begriffe überhaupt, sondern eine völlige Harmonie ihres Inhaltes mit der Form zu erreichen. Es ist nämlich zu bemerken, dass alle ontologischen Begriffe nach ihrem formalen Charakter betrachtet, eine Einheit bezeichnen oder besser den Grund einer Einheit; der Dingbegriff bezeichnet das, in oder an welchem viele Merkmale vereinigt sind, der Causal-

begriff (um nur diese beiden zu erwähnen) bezieht sich auf ein Objekt, sofern ein anderes mit ihm verknüpft ist. Nun kommt die conkrete Wissenschaft niemals dahin, ein Reales sich so auszudenken, dass jene Arten der Einheit wirklich in ihm vollendet gegeben wären; sie sind immer nur gefordert (selbst im Atom haben wir keine thatsächlich gegebene, sondern nur eine im Gedanken von ihm verlangte Einheit der Bestimmungen); die Metaphysik aber sucht die Grenze zu erreichen, wo der den ontologischen Begriffen gegebene Inhalt die geforderte Einheit wirklich zeigt: sie sucht die Wirklichkeit auf absolute Begriffe zu bringen, während die conkreten Wissenschaften mit relativ vollendeten Anschauungen sich genügen lassen. Insofern bei dieser Bemühung die in den ontologischen Begriffen liegenden Postulate deutlicher hervortreten und für sich, unabhängig von allen conkreten Bestimmungen, erwogen werden, entsteht die eigentliche Ontologie, welche alle jene Forderungen in einem systematischen Zusammenhange aus den Begriffen zu entfalten sucht.

Betrachten wir die historische Ordnung, in welcher die bezeichneten Entwickelungsstufen auftreten, so repräsentirt die erste gewissermassen die vorhistorische Zeit des Denkens: die Ausbildung der naiven Weltansicht entzieht sich vorläufig jeder Nachforschung. Die Entstehung der wissenschaftlichen und zugleich der metaphysischen Weltauffassung haben wir in der griechischen Naturphilosophie vor uns, welche von einzelnen empirischen Thatsachen ausgehend, weitgehende Spekulationen über das „Wesen der Dinge“ anknüpfte. Der Vater der Ontologie endlich ist Aristoteles. Die populäre Ansicht der Dinge beherrscht fortdauernd und fast unverändert die Mehrzahl der Menschen; die wissenschaftliche und die metaphysische Betrachtung haben seit ihrem Entstehen die tiefsten Umgestaltungen erfahren und sind bald in engerer Verbindung, bald völlig getrennt weiter geschritten. Thatsächlich muss ja die Metaphysik bei ihrer spekulativen Construktion des wahrhaft Wirklichen von irgend einer ersten Vorstellung über dasselbe, gewissermassen einem rohen Näherungswerthe ausgehen, den sie sodann stufenweise der abso-

luten Genauigkeit zuzuführen suchen wird; alle besonnenen Metaphysiker haben die Unmöglichkeit zugestanden, mit einem kühnen Gedankenfluge die Erfahrung überspringend das wahre Sein zu erfassen; und ebenso wird die Ontologie die abstrakten Verhältnisse der Begriffe immer nur erfassen können, indem sie die conkreten Gestaltungen derselben betrachtet. Beide werden also naturgemäss entweder von der vulgären Auffassung der Welt, oder von der wissenschaftlichen ihren Ausgang nehmen, und es ist wohl keine Frage, was hier vorzuziehen ist. Wenn wir so die Metaphysik auf die positive Wissenschaft hinweisen, so muss doch auch umgekehrt der letzteren die Beachtung der Metaphysik empfohlen werden. Sie steht ja in keinerlei Gegensatz zu jener und setzt nur, den in den wissenschaftlichen Begriffen liegenden Motiven folgend, die Ausbildung derselben, allerdings ohne auf die Erfahrung Rücksicht zu nehmen, fort. Aber leicht versteigt sich, wie die Geschichte beweist, auch der exakte Forscher, ohne es zu merken, in das Gebiet metaphysischer Anschauungen, und es ist ohne Zweifel im Interesse der Wissenschaft, wenn derartige Unternehmungen mit dem bestimmten Bewusstsein ihres Ausgangs und Zieles und demnach planmässig gemacht werden, als so gelegentlich und auf Zufall.

Ueber alle die vorgenannten Stufen der Ausbildung der ontologischen Begriffe erhebt sich nun aber die kritische Betrachtung derselben. Das gemeine Denken, die exakte Wissenschaft, Metaphysik und Ontologie nehmen stillschweigend an, dass jene Begriffe objektive Geltung haben, dass ihnen etwas in der Wirklichkeit entspricht, wenn dies Etwas auch nicht unmittelbar gegeben ist; daher man dieselben auch in der Regel als beschäftigt nicht sowohl mit Begriffen sondern mit Sachen ansieht. Auch würde es wohl Niemandem in den Sinn gekommen sein, jene Voraussetzung in Zweifel zu ziehen, wenn nicht die Metaphysik selbst Gründe dieses Zweifels ergäbe. Es will derselben, wie der folgende Inhalt dieser Schrift zeigen wird, nicht recht gelingen zu bestimmen, wie das Reale sein müsste, welches wir als Substanz, resp. als Ursache u. s. w. denken wollen; und so erhebt sich die Frage,

ob diese Begriffe nicht etwa nur von subjektiver Geltung sind, so dass ihnen überhaupt kein Gegenstand untergelegt werden kann. Zu derselben Vermuthung führt die Untersuchung des Ursprunges unserer Vorstellungen, welche zum Behufe der Prüfung der objektiven Geltung derselben unternommen wurde. Es sind bekanntlich die Engländer Locke und Hume, welche diese Frage anregten und unser Kant ist es, der sie zu einem gewissen Abschlusse brachte.

Mag nun die kritische Untersuchung enden, wie sie will, so ist vorauszusehen, dass sowohl die positive Wissenschaft als die Metaphysik nach wie vor ihren Weg weitergehen werden und weitergehen können. Für das naive Denken bleibt jedenfalls die Existenz von Dingen und Ursachen in der Welt bestehen, denn der Glaube an dieselben ist unabhängig von allen Theorien über den Ursprung dieser Begriffe und unausrottbar da, und ein kritischer Philosoph, der denselben für absolute Täuschung erklären wollte, wird nicht sowohl den Umsturz dieses Glaubens als vielmehr denjenigen seiner Theorie erleben. Demgemäss wird auch die conkrete Wissenschaft, welche es mit der Vertiefung und Verbesserung der vulgären Auffassung der Dinge zu thun hat, durch keinen Skeptiker sich davon abbringen lassen, Dinge und Wirkungen als gegeben anzusehen und ihre Aufgabe in der Bestimmung derselben zu suchen. Folgeweise bleibt auch die Metaphysik in Geltung; auch wenn die Erkenntnisskritik das Resultat ergeben sollte, dass die ontologischen Begriffe unabhängig vom erkennenden Subjekt gar Nichts bedeuten, so behalten dieselben doch, wie bemerkt, nothwendig empirische Realität für die erfahrungsmässige Betrachtung des Gegebenen, und somit ist es auch dann noch eine Aufgabe wissenschaftlichen Denkens, festzustellen, wie die dingliche Einheit und die Verknüpfung der Dinge im Wirken, die wir nun einmal als vorhanden annehmen, gedacht werden müsse, wenn wir diese zunächst rohen Begriffe zu einer völligen Klarheit und Uebereinstimmung bringen wollen. So sehen wir Kant selbst, trotz der negativen Resultate seiner Kritik in Bezug auf die Möglichkeit der Metaphysik, metaphysische Anfangsgründe der Naturwissen-

schaften ausarbeiten; die Hoffnung allerdings hat die Kritik der reinen Vernunft vernichtet, als ob es je gelingen könnte, das Wesen der Dinge oder das Band, welches alles Geschehen verknüpft, objektiv in abschliessender Weise zu bestimmen, indem sie zeigt, dass wir z. B. das Substrat der Körper immer nur durch Relationen, nie durch absolute Bestimmungen definiren können; aber ihren vollen Werth behalten die Versuche, soweit als möglich die Begriffe der Substanz und des Wirkens auszudenken, welche schon die concreten Wissenschaften machen, und die die Metaphysik in systematischer Weise durchzuführen hat. Es ist verfehlt, wenn Jemand nach Kant noch eine Metaphysik in dem Sinne derjenigen Spinoza's und Leibniz' versucht (absolute Metaphysik); aber auch jetzt noch gehört neben der Erkenntnisskritik der metaphysische Abschluss der aus dem gemeinen Denken und den conkreten Wissenschaften entsprungenen Vorstellungsweisen des Wirklichen zur vollen Aufgabe der Philosophie.

Die vorliegende Schrift macht sich zur Aufgabe, die verschiedenen Umgestaltungen zu verfolgen, welche von den ontologischen Begriffen speciell der Causalbegriff seit der Zeit des Cartesius und Galilei zunächst bis zur Epoche Kants in der Philosophie und Wissenschaft erfahren hat. So gross auch das Verdienst des Aristoteles ist, welcher aus dem Gebrauche des gemeinen Denkens mit bewundernswürdiger Kraft der Analyse und Abstraktion die „Grundbegriffe“ ausschied, so hat doch erst seit der genannten Zeit die philosophische Bearbeitung des Substanz- wie des Causalbegriffes einen festen Boden gewonnen, von dem aus sie im Ganzen continuirlich fortgegangen ist. Daher beginnen wir mit einer Darstellung der causalen Vorstellungen, welche das Galilei-Newton'sche Zeitalter der Naturwissenschaften schuf. Das ist vorzüglich die Vorstellung des mechanischen Wirkens (im Gegensatz zum spontanen), der dynamische und der physikalische Kraftbegriff; dazu kommt die Erhebung des Satzes, dass jede Veränderung eine Ursache hat, zum wissenschaftlichen Princip und seine nähere Bestimmung. Im Anschluss hieran entsprangen im 17. Jahrhundert eine Reihe spekulativer Versuche, deren

allgemeiner Charakter durch zwei ontologische Grundsätze bestimmt wird, nach Massgabe deren sie ihre Auffassung der Wirklichkeit gestalteten. Der erste besagt, dass der wahre Träger der Erscheinungen (die absolute Substanz) sich durch eine Summe angebbarer Prädikate müsse bestimmen lassen; er bildet also die Voraussetzung ohne welche Metaphysik überhaupt unmöglich ist. Der zweite geht dahin, dass wahre Substanz nur das sein könne, dessen Nichtexistenz undenkbar ist; und wahre Ursache nur dasjenige, aus welchem die Wirkung sich als logisch nothwendig begreifen lässt. Der letzte Doppelsatz bildet das Charakteristikum für den metaphysischen Rationalismus, welcher eben in der Annahme besteht, dass aller reale Zusammenhang sich in durchsichtige logische Verhältnisse zwischen Begriffen müsse auflösen lassen, dass also die logische Form nicht nur der Ausdruck für die realen Verhältnisse sei, sondern dass diese an sich logische Ordnung haben. Was die Metaphysik der Natur betrifft, so gehen die in Betracht kommenden Philosophen durchweg von den Begriffen aus, welche die Naturwissenschaft an die Hand gab, und suchen dieselben nur auf absolute Bestimmungen zu reduciren. In der Metaphysik der Seele hatten sie, bei dem Mangel einer wissenschaftlichen Psychologie, vollkommen freien Raum für metaphysische Conceptionen.

Nach beiden Beziehungen lieferte Cartesius die Grundlagen. Das Ergebniss seiner Spekulation in Betreff des Causalbegriffes ist ein einschneidender Gedanke, der eine lebhafte Bewegung des philosophischen Denkens zur Folge hatte: die Leugnung der transienten Wirkung zwischen den endlichen Objekten, dem allerdings der genannte Philosoph selbst sich noch nicht rückhaltlos Raum zu geben getraute. Weiterhin entwickeln sich zwei verschiedene Richtungen anknüpfend an die verschiedenen Bestimmungen, welche Cartesius vom Wesen der körperlichen und geistigen Substanz gab, indem er die erste als unveränderlich und passiv, die letztere als aktiv und einer Mannigfaltigkeit innerer Zustände fähig hinstellte. Spinoza und Malebranche machen in Ausführung des allgemeinen Gedankens von der Bedingtheit

der endlichen Substanzen auch die Seele zu einem nur passiven Schauplatz von Begebenheiten, die durch die alleinige Wirksamkeit der absoluten Substanz hervorgerufen werden (Monismus); Leibniz nahm umgekehrt auch in der materiellen Substanz (genauer in den Elementen, in welche er sie auflöste) Aktivität, somit eine Mannigfaltigkeit innerer Zustände an und setzte dieselben als unabhängig von einander sowohl als auch von einer absoluten Substanz (die Auffassung der Monaden als Geschöpfe ist nur durch theologische Rücksichten, nicht aus dem System, begründet); er stiftet so den metaphysischen Pluralismus. Die monistische Richtung kennt nur eine transscendente Causalität in der absoluten Substanz; die pluralistische Monodologie nur eine immanente Causalität innerhalb der einzelnen Wesen. Beide bleiben nicht frei von Widersprüchen; die eine sieht sich genöthigt in der aktiven absoluten Substanz, von welcher die scheinbaren transienten Wirkungen der endlichen Dinge abhängen, eine Vielheit innerer Zustände anzunehmen, die der Unveränderlichkeit, welche mit dem Begriff der Substanz hier verbunden gedacht wird, zuwider ist; Leibniz ist ausser Stande mit der Vielheit und Unabhängigkeit der Monaden die Einheit der physischen Welt zu vereinen; im übrigen hält er jedoch mit der empirischen Auffassung der Wirklichkeit weit engere Fühlung und verbessert deshalb die metaphysischen Begriffe des Cartesius in einigen wesentlichen Punkten.

Bei weitem weniger tief gehen die Forschungen der gleichzeitigen englischen Philosophen Baco und Hobbes. Obwohl auch sie vom Geiste des metaphysischen Rationalismus völlig beherrscht sind, und trotz der Proklamirung der Alleinherrschaft der Erfahrung auch ihrerseits das gegebene Reale auf ein nicht gegebenes wahres Sein beziehen, so gehen sie doch in der Bestimmung des Letzteren zurückhaltender vor und entfernen sich wenig von dem Standpunkte der wissenschaftlichen Hypothesenbildung, indem sie durchgehends mehr darauf bedacht sind ihre Begriffe nach den Forderungen der Erfahrung, als nach ontologischen Gesichtspunkten zu gestalten. Das eigenthümliche Verdienst Baco's liegt hauptsächlich in

seinem Versuche, die bei der wissenschaftlichen Interpretation des Gegebenen angewandten Grundsätze zu normiren, durch welchen er die Anregung zu einer Untersuchung des Erkennens überhaupt gab, die später so folgenreich werden sollte; von Hobbes ist dagegen besonders bemerkenswerth der Gedanke, die Naturcausalität unabhängig von metaphysischen Begriffen phänomenalistisch (d. h. nur mit Rücksicht auf die Erscheinungen und ihre Verhältnisse) zu definiren. Er rückt dadurch die Gesetzlichkeit der Natur, welche der Metaphysiker nur als eine sekundäre Folge des Wirkens der Dinge ansieht, als etwas Selbständiges in den Vordergrund der Betrachtung.

Die deutschen Philosophen nach Leibniz haben ein volles Recht, in der Geschichte des Causalbegriffes eingehend berücksichtigt zu werden; zweierlei Art sind ihre Leistungen. Sie liefern erstens eine Summe präciser Analysen und Definitionen der hier in Betracht kommenden Begriffe (so besonders Wolff), dann aber haben sie in den Diskussionen über das Princip vom zureichenden Grunde die so wichtige Unterscheidung des Realgrundes und des logischen Grundes herbeiführen helfen.

Nachdem schon Baco und Hobbes die Aufmerksamkeit von den Produkten der Spekulation weg und auf das Gegebene hin gelenkt hatten, macht es sich Locke zur Aufgabe, die logischen Motive aufzusuchen, welche überhaupt zur Bildung der Begriffe da sind, und so eine Entscheidung zu gewinnen, wie weit die Vorstellungen, mit denen wir operiren, objektiv giltig sind (Kriticismus). Indem er dabei von dem Axiom ausging, dass alle Vorstellungen, die sich überhaupt auf Gegenstände beziehen, der Wahrnehmung entnommen sein müssen, machte er die Psychologie zu dem Forum, auf welchem die Entscheidung der kritischen Fragen zu suchen sei, und veranlasste den Streit über die Existenz oder Nicht-Existenz angeborener Begriffe oder Erkenntnissanlagen. Leibniz vertrat ihm gegenüber mit Glück den Standpunkt des Nativismus, und brachte daneben, was das Wichtigere ist, den Begriff des Apriorischen zur Geltung, welcher die ganze Erörterung

unter andere Gesichtspunkte bringt (den erkenntnisstheoretischen statt des psychologischen).

Das Ergebniss Locke's war bekanntlich für die ontologischen Begriffe höchst ungünstig; es stellte sich heraus, dass weder Substanzen noch Kräfte direkt gegeben sind, und dass wir dem Substanzbegriffe überhaupt keinen Inhalt geben können, während dies beim Kraftbegriffe zweifelhaft bleibt. Locke ist aber nicht consequent genug, um dem Grundsatze Folge zu geben, dass wir die Wirklichkeit nur durch unsere Vorstellungen kennen, und die Erkenntniss derselben aufzuheben; er hält dogmatisch den Glauben an die Realität des Substanz- wie des Kraftbegriffes fest, und gewinnt so die nöthigen Prämissen für eine empirische Naturforschung. Seine Nachfolger Berkeley und Hume gehen strenger zu Wege. Der erstere entwickelt aus den Voraussetzungen Locke's seinen Idealismus, der zu einer rein phänomenalistischen Naturauffassung führt; die Möglichkeit einer empirischen Naturkenntniss sucht er durch den Begriff einer auf transscendenter Basis ruhenden Gesetzmässigkeit der Erscheinungen zu begründen. Hume's Untersuchungen ihrerseits gewinnen ihren Werth hauptsächlich durch die von ihm in den Vordergrund gestellte Erkenntnissfrage, der sich diejenige über den Ursprung der Vorstellungen unterordnet; seine Fragestellung ist unabhängig von den speciellen Voraussetzungen, welche schon in der Annahme eines Ursprunges der Vorstellungen enthalten sind und erfordert, um verstanden zu werden, nur die Reflexion auf die Eigenthümlichkeit des Erkennens. Die Frage ist, wie wir zur Bildung eines Erfahrungssatzes von allgemeiner Giltigkeit, resp., was dasselbe ist, zu einem Schlusse von vergangenen Beobachtungen auf zukünftige Erscheinungen kommen, da aus der Inhaltsvergleichung unserer Vorstellungen dieser Erkenntnissakt nicht entspringen kann. Hume kommt zu dem Resultate, dass eine logische Rechtfertigung desselben überhaupt unmöglich ist (zu welchem auch die im Locke'schen Sinne geführte Untersuchung über den Ursprung der Vorstellung der nothwendigen Verknüpfung hinführt), und versucht in Folge dessen eine psychologische

Ableitung der in Betracht kommenden Thatsachen. Die Wirklichkeit löst sich ihm demgemäss in pures Phänomen und der Zusammenhang des Wirklichen in einen psychologischen Schein auf.

Die Opposition der schottischen Schule gegen diesen „Hume'schen Skepticismus" ist nicht von Belang; dagegen führte Kant eine Theorie der Erkenntniss aus, welche geeignet erscheint, den „Hume'schen Zweifel aus dem Grunde zu beheben". Mehr als irgend ein anderer gleichzeitiger Denker würdigte er die tiefe Bedeutung der von jenem aufgestellten Frage; er erkannte ferner die negativen Ergebnisse desselben zum grossen Theil als richtig an; er sah endlich weiter, dass es unmöglich sei, nothwendige Verknüpfung (der allgemeine Begriff, auf welchen Hume die Causalität reducirt hatte, und auf welchen Kant alle ontologischen Verhältnisse überhaupt reducirte) als etwas in den Dingen an sich Bestehendes zu betrachten, nachdem Hume so überzeugend nachgewiesen hatte, dass dieselbe nie und nirgends gegeben ist, sondern eine Form der Auffassung darstellt, ein von uns Hinzugedachtes ist; auch Kant endlich sucht im erkennenden Subjekt den Grund für die Existenz jenes Zusammenhanges, aber er führt denselben nicht auf einen psychologischen Process sondern auf transscendentales synthetisches Denken zurück, wodurch er den Illusionismus Hume's vermied.

Die Anknüpfung für die Bildung dieses Begriffes fand er in dem Apriorismus des Leibniz, welcher einen intellektuellen Faktor als zur Erkenntniss nothwendig gehörig nachwies; es war nur noch nöthig, das „reine Denken" als die nothwendige Bedingung jeder möglichen Erfahrung, d. h. nicht blos der im engeren Sinne so genannten sondern schon der Auffassung von Gegenständen in der Wahrnehmung aufzuzeigen, um die empirische Realität der Zusammenhangsformen (also der Substanzen und Ursachen) zu begründen. Zu diesem Zwecke stieg Kant von dem Begriffe des Denkens als einer analytischen Funktion zur Bestimmung desselben als einer ursprüng-

lichen synthetischen Handlung auf, welche auf der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception beruht. Auf Grund dieser Theorie war er in der Lage die Causalauffassung für objektiv giltig zu erklären für die empirische Betrachtung der Wirklichkeit (wenn sie auch ideal ist im transscendentalen Sinne), und einen Beweis der nothwendigen und allgemeinen Geltung des Causalaxioms zu erbringen, welcher bis dahin noch von keinem Denker geleistet werden konnte. Der Intellektualismus oder Apriorismus Kants unterscheidet sich von demjenigen des Leibniz aber ausser durch seinen transscendentalen Charakter noch wesentlich dadurch, dass er die „reinen Begriffe“ nur für Gegenstände der Erfahrung gelten lässt; in dieser Hinsicht ist Kants Erkenntnisslehre zugleich empiristisch: zwar nicht der Ursprung aber die Anwendung aller Begriffe ist auf die Erfahrung beschränkt, und sie bedürfen, um etwas zu bedeuten, immer eines sinnlichen Schemas (der Causalbegriff die Succession). Daraus ergiebt sich aber sofort die Unmöglichkeit einer absoluten Metaphysik; wir können physikalisch Substanzen und Kräfte bestimmen, indem wir sie durch irgend welche empirische Prädikate fixiren, aber nie werden wir uns eine absolute Substanz vorstellig machen können; die Substanz wird immer etwas hinter ihren Bestimmungen Stehendes zu sein scheinen, weil sie thatsächlich gar Nichts ist, sondern nur die Einheitsform eines sinnlichen Mannigfaltigen bezeichnet.

Somit lösen sich vom Gesichtspunkte Kants die Schwierigkeiten der Metaphysik, die eben nur daraus hervorgehen, dass man den Substanz- resp. den Causalbegriff als etwas an sich Seiendes hypostasiren will, ebenso auf, wie die Bedenken Hume's, und der transscendentale Idealismus erscheint als der befriedigende Abschluss der vorangegangenen Entwickelungsgeschichte der Begriffe.

Der Causalbegriff in der Naturwissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts.

Es ist ein verbreitetes Schlagwort, dass das Aufblühen der wissenschaftlichen Naturerkenntniss seit dem Ende des 16. Jahrhunderts seinen Grund habe in der Anwendung des Causalprincips auf die Naturerscheinungen, anstatt der teleologischen Betrachtungsweise derselben. So richtig es nun einerseits ist, dass die Naturauffassung des Mittelalters wesentlich durch das Hineintragen des menschlichen Zweckbegriffes in die objektive Welt verdorben wurde, so wenig genügt andererseits der einfache Hinweis auf den Causalbegriff, um das treibende Princip der modernen Naturwissenschaft zu bezeichnen. Die Forscher jener Zeit haben den Begriff der wirkenden Ursache nicht erst erfunden, schon längst war das unwissenschaftliche Denken gewöhnt, eine Anzahl naheliegender Erscheinungen auf bestimmte Ursachen zu beziehen; ebenfalls war man seit Archimedes und Ptolemäus im Besitz einiger wohlbegründeten und mathematisch formulirten Gesetze als Ausdrücke für constante Beziehungen und gleichbleibende Regelmässigkeiten in der äusseren Welt, wenn auch der Begriff eines Gesetzes erst weit später in abstracto festgestellt wurde.

Auch in der Voraussetzung, dass Alles in der Welt eine Ursache haben müsse, kann das specifische Princip der modernen Wissenschaft nicht gefunden werden; denn man darf es füglich bezweifeln, ob es jemals für möglich gehalten

worden ist, dass etwas ohne jede Ursache werde, und das Beispiel des Baco von Verulam zeigt, wie auf dem Boden der Voraussetzung eines durchgehenden causalen Zusammenhangs eine ganz verfehlte Naturlehre errichtet werden kann.

Nach unserem Erachten bilden vielmehr einige, die Anwendung des Princips der allgemeinen Causalität näher bestimmende Grundsätze, die wesentliche Grundlage der modernen Naturwissenschaft.

Um mit dem Allgemeinsten zu beginnen, so ist zunächst der durch Nic. Cusanus und Giord. Bruno vollzogenen Beseitigung des aristotelischen Unterschiedes einer irdischen und einer himmlischen Sphäre der Dinge zu gedenken. In der Auffassung des Mittelalters sind die Dinge hier an der Erde und die Objekte des Himmelsraumes in Bezug auf ihr Sein und Wirken ganz unvergleichbar, und zwar gilt das Himmlische als überlegen dem Irdischen. Von dieser Anschauung zeigen sich durchweg die Lehren der Astrologie beherrscht; das Wesen und die Kräfte der irdischen Dinge gelten ihr als veränderlich je nach den verschiedenen Einflüssen der Gestirne, welche somit *störend* in den Verlauf der irdischen Erscheinungen eingreifen und ein Begreifen dieses Verlaufs aus den in ihm selbst liegenden Bedingungen unmöglich machen. Die genannten Philosophen haben das Verdienst, das Axiom von der inneren Gleichartigkeit der Welt in allen ihren Theilen und der Vergleichbarkeit aller Wirkungen, woher sie auch stammen mögen, zuerst vertheidigt zu haben; dieser Monismus aber ist die erste Vorbedingung einer wissenschaftlichen Weltauffassung, indem er die Möglichkeit einräumt, den Verlauf der Dinge in ihrer Gesammtheit aus den in ihnen liegenden Kräften zu verstehen und keinen Punkt in der Welt übrig lässt, von welchem störende Einflüsse auf andere Theile derselben ausgehen könnten.

Nach den Anschauungen des Mittelalters ist die Natur noch weiter den störenden Einwirkungen immaterieller, übernatürlicher Wesen zugänglich. Diese Annahme involvirt keineswegs einen Widerspruch mit dem Causalprincip, welchem ja mit der Angabe einer Ursache überhaupt genügt ist, das

Irrige derselben liegt darin, dass sie Ursachen in einer falschen Richtung sucht. Der Mangel eines festen Princips bei der Aufsuchung der Ursachen gegebener Erscheinungen und die demgemäss sich geltend machende Willkürlichkeit, ist der eigentliche Grund der meisten von der Wissenschaft als abergläubisch verworfenen Ansichten; so werden in der Lehre von der Beeinflussung der menschlichen Lebensschicksale durch die Gestirne in wesentlich willkürlicher Weise entlegene Verhältnisse in ursachlichen Zusammenhang gebracht auf Grund verschiedener, theilweise selbst abergläubischer Nebengedanken; in anderen Fällen werden von dem ungeschulten Denken zu gegebenen Vorgängen immaterielle Ursachen erfunden, entsprechend den anthropomorphistischen Neigungen des natürwüchsigen Geistes; dahin gehören die Dämonen des Paracelsus, von denen sogar Kepler wenigstens die spiritus rectores der Planeten noch beibehielt; der horror vacui supponirt in unbestimmter Weise ein Empfindendes in der Natur; die Vorstellung von Sympathien und Antipathien der Dinge setzt zwar nicht selbständige immaterielle Wesen als Ursachen materieller Vorgänge voraus, aber sie nimmt doch ein Inneres der Dinge an, von welchem ihr äusseres Verhalten abhängt (Hylozoismus) und reduzirt somit alle Wechselwirkung derselben auf innere. Da das Innere der Dinge sich natürlich der Beobachtung entzieht, so ist auch hier der Willkür Thür und Thor geöffnet und die Meinung, dass innere Zustände zusammenhangslos sich aneinanderreihen können, wirkt auf diesem Standpunkte in bedenklicher Weise zurück auf den Gedanken des causalen Zusammenhangs in der äusseren Natur.

Alle derartigen Erklärungsweisen schneidet die moderne Naturwissenschaft mit dem Satze ab, dass materielle Erscheinungen auch immer auf materielle Ursachen bezogen werden müssen, und dass alle *äusseren* Wirkungen auch nur aus den *äusseren* Verhältnissen der Körper zu erklären sind (mechanische Naturerklärung im weiteren Sinne). Der Hylozoismus ist an sich weder in der unbestimmteren Form, dass die äusseren Zustände als Ausflüsse eines unbekannten inneren Wesens angesehen werden, noch in der bestimmteren, dass

ein in sich zusammenhängendes seelisches Leben in den Dingen angenommen wird, der mechanischen Naturerklärung direkt entgegengesetzt, er widerstreitet ihr nur, soweit er leugnet, dass für materielle Erscheinungen durchgehend auch materielle Ursachen vorhanden sein müssen ohne Rücksicht auf etwaige anderweite Interpretation derselben; nichts steht aber vom Standpunkte der mechanischen Naturauffassung der Ansicht entgegen, dass dem in sich zusammenhängenden Complex der äusseren Vorgänge eine Mannigfaltigkeit ebenfalls zusammenhängender innerer Zuständlichkeiten entspricht. Hatte doch Galilei selbst die Ansicht, dass die gesammte Natur ein persönliches Wesen sei*); als Physiker streng am Mechanismus festhaltend, leitete er doch die Formen der mechanischen Causalität aus dem Begriffe eines zweckmässig, mit Aufwand der geringsten Mittel handelnden Wesens ab. Bekannt ist ferner Kepler's Gedanke von der Beseeltheit der Erde: die Erdseele soll von den Constellationen der Himmelskörper eine Empfindung haben, und von dieser wieder sollen die meteorologischen Verhältnisse bestimmt werden**); wir haben hier eine materielle Ursache (die Stellung der Gestirne) und eine materielle Wirkung (das Wetter), zwischen welche ein innerer Vorgang als das Vermittelnde eingeschoben wird, und es ist klar, dass dies geschieht, um die Möglichkeit der fraglichen Wirkung klar zu machen, also im Interesse eines tieferen Begreifens derselben. Wir betonen diese Anschauungen der Begründer der modernen Naturwissenschaft, insofern sie das Bedürfniss derselben beweisen, den Begriff des äusseren Wirkens sich durch Hilfsbegriffe verständlich zu machen, von der Physik zur Metaphysik überzugehen, ein Bedürfniss, welches bekanntlich bei den Naturforschern späterer Zeiten zum Erlöschen gekommen zu sein scheint. Verfehlen wir nicht im Gegensatz hierzu auf den falschen Hylozoismus hinzuweisen, der die Biologie seit Aristoteles bis fast zur Gegenwart beherrscht hat in der Annahme, dass zur Erklärung der

*) Galil. Opera. Bd. I. p. 138 (Florenz 1842).

**) Harmonice mundi IV. cap. V.

Lebenserscheinungen neben den materiellen Verhältnissen des Organismus noch ein besonderes immaterielles Princip in demselben vorauszusetzen ist.

Das angezeigte Bedürfniss einer Erklärung des äusseren Wirkens macht sich schon im gemeinen Denken einigermassen geltend und ist hier die Veranlassung zur Bildung des Kraftbegriffes. Um zu begreifen, wie ein Ding im Stande ist, ausser sich zeitweilig Veränderungen zu bewirken, wird in demselben eine gleichbleibende Disposition zu der betreffenden Wirkung angenommen, unzweideutig nach dem Vorbilde der bald hervortretenden, bald verborgen bleibenden Fähigkeit des Menschen ausser sich Veränderungen hervorzubringen. Der Kraftbegriff ist also seinem Ursprunge nach ebenfalls eine hylozoistische, specieller anthropomorphistische Vorstellungsweise; dieser Charakter ist jedoch in so unbestimmter Weise ausgeprägt, dass man jenen Begriff in der Regel ohne Weiteres als in der äusseren Wahrnehmung gegeben angesehen hat. Es ist hinlänglich bekannt, welch' ausgiebigen Gebrauch die scholastische Naturerklärung von dem Kraftbegriffe machte, indem sie für jede beobachtete Wirkungsweise eine besondere Kraft supponirte; ebenso kennt man die heftige Polemik, welche die Vertreter der neueren Naturlehre gegen dies Verfahren führten, indem sie die Mehrzahl jener Kräfte als qualitates occultae (nicht nachweisbare Eigenschaften) brandmarkten, mit denen deshalb die Wissenschaft nicht operiren könne.

Um indess die verborgenen Eigenschaften wirklich aus der Wissenschaft zu eliminiren, etwas Besseres an deren Stelle zu setzen, dazu konnte man nur durch Anwendung des analysirenden Verfahrens bei Untersuchung der Naturerscheinungen gelangen. In der That, warum bedurfte man so vieler verschiedener Kräfte und thätiger Principien? Weil man nicht daran dachte, ein gegebenes Geschehen in seinen einzelnen elementaren Phasen zu betrachten, sondern darauf aus war die Ursache desselben im Ganzen zu bestimmen. Die Analyse ist das methodische Princip der modernen Wissenschaft, in der genialen Anwendung derselben

liegt die Stärke eines Galilei und der ihm folgenden grossen Naturforscher *), und sie bedingt die Ueberlegenheit dieser Männer über Baco, der trotz seiner klaren Einsicht in das auf das Causalprincip zu begründende induktive Schlussverfahren, doch zu keiner richtigen Auffassung irgend einer Naturerscheinung gelangte. Naturgemäss waren die Bewegungsvorgänge der erste Stoff, an welchem sich die Analyse bethätigte, indem hier den Forschern die Geometrie hilfreich zur Hand war und nicht nur das Eindringen in die einzelnen Momente einer gegebenen Bewegung, sondern auch umgekehrt die Construktion derselben in der continuirlichen Reihenfolge ihrer Momente ermöglichte. Eine grossartige Leistung analysirenden und synthetisch construirenden Scharfsinns war schon die Ptolemäi'sche Theorie der Planetenbewegungen, die noch durch die Aufstellung des kopernikanischen Weltsystems und der Kepler'schen Gesetze überholt wurde. Doch handelt es sich in diesen Fällen nur um eine möglichst genaue Beschreibung der betreffenden Bewegungen, nicht um eine Erklärung ihrer Entstehung. Galilei war es, der zuerst die Analyse der Bewegungen dazu nutzbar machte, um die Ursachen derselben zu bestimmen, und umgekehrt aus gegebenen Ursachen die bewirkte Bewegung abzuleiten. Darauf zielt der bekannte Ausspruch dieses Gelehrten hin, dass er mehr Zeit der Metaphysik als der Mathematik gewidmet habe **).

Bekanntlich verdanken wir Galilei die Grundlegung der Dynamik, d. h. die Feststellung der speciellen Grundsätze, nach welchen der Causalbegriff auf die Bewegung anzuwenden ist. Nach dem Causalprincip ist eine Ursache überall da zu suchen, wo etwas Neues erzeugt wird; soll dasselbe auf Bewegungen Anwendung finden, so ist deshalb zuerst Klarheit darüber nöthig, in wie weit bei denselben eine Neuerzeugung statt hat. Aristoteles unterschied natürliche Bewegungen, für welche keine besonderen Ursachen vorauszusetzen sind und gewaltsame, welche nur durch eine jeden Augenblick sich er-

*) Vgl. Lagrange, Mechanik Bd. I. Abth. 2. sect. 1.

**) Dühring, Krit. Gesch. d. Mechanik p. 105.

neuende Aktion fortdauern; an Stelle dieser Vorstellungen setzte Galilei sein berühmtes Trägheitsgesetz, welches feststellt, dass ein ruhender Körper in der Ruhe und ein bewegter in Bewegung mit gleichbleibender Geschwindigkeit und Richtung unter allen Umständen verharrt, bis äussere Ursachen auf ihn wirken*). Während der erste Theil des Satzes etwas allgemein Zugestandenes enthält, tritt der zweite dem Vorurtheil entgegen, dass die blosse Fortdauer einer nicht natürlichen Bewegung einer Ursache benöthige, während bei einer natürlichen sogar von selbst eine Beschleunigung erfolgen soll. Dieses Vorurtheil ruht ersichtlich auf der Voraussetzung, dass Bewegung eine Reihe von Zuständen sei und nimmt demgemäss (für die erstere Art von Bewegung) an, dass sie erlösche, sobald nicht eine Ursache der Durchlaufung dieser Zustände da ist; nach dem Galilei'schen Gesetz ist dagegen Bewegung als ein Zustand aufzufassen, der eine bestimmte Geschwindigkeit und Richtung und somit ein gleichmässiges Fortschreiten von selbst einschliesst, und dessen Aenderung erst eine Ursache zu suchen nöthigt.

Es ist von Interesse zu fragen, wie Galilei auf sein „Axiom" gekommen ist, dem die unmittelbare Erfahrung fast in allen beobachteten Fällen widerspricht. In der That bedurfte es des analysirenden Denkens, um dasselbe aus der Erfahrung zu entnehmen; leicht war zwar zu zeigen, dass überall, wo wir Bewegungen erlöschen sehen, hemmende Ursachen vorhanden sind, schwierig dagegen das Verhalten eines Objektes unter der rein idealen, nie und nirgends verwirklichten Voraussetzung der Abwesenheit aller einwirkenden Ursachen aus der Beobachtung zu erschliessen.

Mit dem Princip der Trägheit hängt bei Galilei unmittelbar dasjenige der Stetigkeit zusammen, welches besagt, dass der Uebergang von einem Geschwindigkeitsgrade zu einem andern (wie aus einer Richtung in eine andere), nur mit Durchlaufung aller Zwischenstufen geschehen kann, woraus von selbst weiter folgt, dass zu einem Uebergange dieser Art

*) Galilei, Mechanica (Lugd. Bat. 1699) dial. I. p. 141.

von endlicher Grösse auch allemal endliche Zeit erforderlich ist*). Ueberall, wo eine endliche Geschwindigkeitsänderung gegeben ist, ist dieselbe hiernach aufzufassen als das Ergebniss einer Summe von unendlich kleinen Aenderungen in den auf einander folgenden Augenblicken der Zeit; und da die Wirkung bewegender Kräfte nach dem Trägheitsgesetz in der Veränderung der Geschwindigkeit besteht, so ist zur genauen Bestimmung der Wirkungsweise einer Kraft die Betrachtung der Bewegungsphänomene nach den Differentialen der Zeit erforderlich.

Man weiss, dass Galilei von dem Axiom der Stetigkeit bei der Analyse der Fallbewegung Gebrauch machte, und dass er eine Theorie des Stosses auf dasselbe Princip zu begründen versuchte; die Methode der Differentialrechnung, nach welcher gegenwärtig alle Probleme der Dynamik behandelt werden, setzt durchweg die Stetigkeit der mechanischen Vorgänge voraus, welche jenes Princip ausspricht. Es mag deshalb befremdlich erscheinen, dass Newton dasselbe nicht mit unter den Axiomen seiner Naturlehre aufzählt; indess bemerkt man bei genauerem Nachsehen, dass es versteckt in der Definition der Trägheitskraft (vis inertiae) enthalten (definit. 3) und nur durch einen Formfehler nicht als Axiom ausgesprochen ist. Welchen Sinn hat es von einem Widerstande zu sprechen, den jeder Körper der Aenderung seines Bewegungszustandes entgegensetzt (da doch die Gegenwirkung für sich betrachtet wird), als den, dass selbst durch die stärkste Kraft ihm nur allmählich eine endliche Geschwindigkeit ertheilt wird, und dass dies bei grösserer Masse mehr Zeit erfordert, als bei einer kleineren.

Dagegen hat Leibniz bekanntlich dem Gesetz der Stetigkeit eine hervorragende Bedeutung beigelegt, indem er es als ein für alle Vorgänge giltiges aussprach; und die Wissenschaft der Neuzeit zeigt sich sehr geneigt, es als solches anzuerkennen, nachdem es auf verschiedenen Gebieten gelungen ist, durch Gliederung endlicher Veränderungen in unendlich

*) Galil. Mechanica dial. III. p. 144 ff. Dühring, Krit. Gesch. p. 30.

kleine Stufen auf einfache Wirkungsverhältnisse zu kommen. Am grossartigsten aber hat sich dasselbe speciell in der Dynamik bewährt, indem es Newton gelang, den krummlinigen Planetenbahnen, deren causale Erklärung selbst der scharfsinnige Kepler nicht zu Stande brachte, aus einem einfachen Wirkungsgesetz durch Betrachtung der successiven unendlich kleinen Aenderungen abzuleiten.

Die Gesetze der Trägheit und der Stetigkeit führen endlich zu einem exakten Begriff und Masse der mechanischen Wirkungsgrösse, welche natürlich in der einer gegebenen Masse in gegebener Zeit ertheilten Geschwindigkeit (resp. Beschleunigung) zu suchen ist. Das dritte dynamische Axiom sagt nun aus, dass diese jedesmal dem Druck proportional ist, welchen die beschleunigte Masse erfahren würde, wenn ihr Bewegungszustand unveränderlich gehalten würde. Galilei wendet dasselbe nur in dem besonderen Falle der schweren Körper an (bei denen der constante Zug ihres Gewichts eine constante gleichmässige Beschleunigung bedingt), während Newton allgemein als zweites Gesetz der Bewegung aufstellt: mutationem motus proportionalem esse vi motrici impressae; dieser Satz stellt sich freilich als eine Tautologie dar, wenn man nur die wörtliche Definition der vis motrix nimmt, und gewinnt seine wahre Bedeutung erst, wenn man die nachträgliche Bemerkung berücksichtigt, dass die vis motrix sich auch auffassen lasse als ein conatus oder eine propensio, d. h. als Druck*).

Es ist bemerkenswerth, dass die Dynamik, welche ihre Lehrsätze auf rein rationalem Wege, durch Schlussfolgerungen, entwickelt, somit in ihren Grundlagen einen der sinnlichen Empfindung entnommenen Begriff enthält; die bewegenden Kräfte, von denen in ihr die Rede ist, können nicht anders, denn als Drucke definirt und gemessen werden, sobald sie als unabhängig von den durch sie hervorgebrachten Beschleunigungen gegeben gedacht werden sollen. Im Uebrigen ist der fragliche Begriff, eben wegen seiner unmittelbar sinn-

*) Vergl. übrigens Dühring, p. 24.

lichen Bedeutung, ein völlig klarer und von zweifelloser Giltigkeit; die etwaigen Bedenken, welche man gegen den populären Begriff der Kraft, als der in einem Dinge liegenden Disposition zu einer Wirkung, vorbringen kann, finden auf denselben keine Anwendung, weil in ihm nur eine Thatsache der Wahrnehmung bezeichnet wird, ohne jedes Urtheil über den ontologischen Charakter derselben (ihren Ursprung aus dem Wesen der Dinge). Die Dynamik umgeht somit, indem sie die Bewegungsänderungen aus Kräften ableitet, völlig die Betrachtung der bewegenden Ursachen in ihrer Besonderheit und der speciellen Art ihres Wirkens; sie setzt voraus, dass alle bewegenden Ursachen nach ihrem dynamischen Werthe auf eine und dieselbe Benennung (auf Druckwerthe) reducirt werden können, und operirt nur mit diesen letzteren als Repräsentanten jener Ursachen; unter Voraussetzung dieser Reduktion vermag die theoretische Dynamik auf deduktivem Wege die Bewegungen eines beliebigen Systems von Massen abzuleiten, die aus einem gegebenen System von bewegenden Ursachen (Kräften) hervorgehen werden, und umgekehrt, aus gegebenen Bewegungen auf die zu Grunde liegenden Kräfte zu schliessen. In allen Schlussfolgerungen dieser Art finden sich die Begriffe und Voraussetzungen der Dynamik bestätigt; so schloss Newton aus den zunächst beobachteten Planetenbewegungen auf die ihnen entsprechenden kosmischen Kräfte, die sich nicht direkt (als Drucke) nachweisen lassen, und die Realität derselben bewährte sich später dadurch, dass es gelang, aus denselben Kräften neu beobachtete Bewegungen richtig abzuleiten.

Diese so vollkommene Beherrschung der Wirklichkeit ist allerdings nur dadurch möglich, dass von der specifischen Natur der einzelnen bewegenden Agentien abstrahirt wird; in der That werden die Bewegungserscheinungen auch gar nicht aus dem Wesen dieser Agentien abgeleitet, sondern die d y n a m i s c h e n Wirkungen werden aus den s t a t i s c h e n entwickelt, die reale Quelle beider bleibt ausser Betracht. Man hört von Naturforschern oft den Satz aussprechen, dass die exakte Wissenschaft auf das Wesen der Kräfte nicht ein-

zugehen habe, mit dem sie sagen wollen, dass das den wahrnehmbaren wirkenden Agentien zu Grunde liegende metaphysische Sein, aus dem ihre Wirkungen mit innerer Nothwendigkeit entspringen, durch Erfahrung nicht erkannt wird; für die Dynamik gilt dasselbe in einem noch engeren Sinne; so erklärt Newton*), dass er die physischen Ursachen der Kräfte nicht untersuche; er will seine Entwickelung der formalen Verhältnisse der Gravitation auch schon von jeder physikalischen Bestimmung über die Art, wie diese besondere Kraftwirkung zu Stande kommt, freihalten, die zweifellos zu den Aufgaben der exakten Wissenschaft gehört. In der That liegt die Angabe der letzten physischen Ursachen der Bewegungserscheinungen schon ausserhalb des Gebietes der Dynamik, sie kommt nur auf Kräfte, die Erklärung ihres Ursprungs überlässt sie der Physik.

Gehen wir deshalb jetzt dazu über, die im Galilei-Newton'schen Zeitalter vorherrschenden physikalischen Theorien der mechanischen Kräfte zu besprechen. Bekanntlich war es Gassendi, der die Lehre Demokrits, dass alle qualitativen Unterschiede der Dinge sich auf solche der Gestalt und räumlichen Anordnung und demgemäss alle Veränderungen sich auf Bewegungen reduciren lassen, im 17. Jahrhundert wieder erneuerte. Mit dieser Hypothese verband sich unmittelbar die zweite, dass die Dinge nur in einer Art auf einander wirken, nämlich durch Zusammenstoss. Beide zusammen bilden die Grundlage der im engeren Sinne mechanistischen Naturauffassung. Weder zur Zeit Demokrits, noch zu derjenigen Gassendi's war natürlich die Wissenschaft in der Lage, Annahmen so umfassender Art zu beweisen, d. h. zu zeigen, dass sich alle Erfahrungen denselben unterordnen lassen; es war überhaupt nicht die Erfahrung, welche zu denselben hinführte, sondern vielmehr waren es Vernunftgründe und die Rücksicht auf logische Vollendung des wissenschaftlichen Begriffsgebäudes. Die mechanistischen Vorstellungs-

*) Virium sedes et causas physicas jam non expendo. (Philos. Natural. Princip. mathem. lib. I. def. 8.)

weisen zeichnen sich aus durch die vollendete Anschaulichkeit, welche sie allen Verhältnissen der Wirklichkeit verleihen und durch die Aussicht, welche sie eröffnen, eine erschöpfende Auffassung derselben aus einheitlichem Grunde und eine vollkommene Einsicht in alle Zusammenhänge zu gewinnen. Fast alle Forscher des 17. und theilweise auch des 18. Jahrhunderts zeigen sich deshalb bemüht, die mechanistische Erklärungsweise in den verschiedenen Erscheinungsgebieten durchzuführen*), statt der „substanziellen Formen" der Dinge, welche nach mittelalterlicher Naturlehre den Grund der Eigenschaften und Verhaltungsweisen derselben bilden, aber der wissenschaftlichen Erkenntniss durchweg unzugänglich sind, substituiren sie die mechanistische Auffassungsweise derselben als Aggregate von Massentheilchen und suchen so eine wirkliche Ableitung der Eigenschaften aus diesem Begriffe des Wesens zu gewinnen. Ihr Ideal ist immer das anschauliche Begreifen der Zusammenhänge der Natur nach geometrisch-mechanischer Nothwendigkeit. So gesund und Erfolg versprechend dies Bestreben war, insofern es darauf ausging, den unbrauchbaren Gedanken „verborgener Qualitäten" aus der Wissenschaft zu verdrängen, so gering blieben doch die positiven Ergebnisse. Zwar gelang es in einigen Gebieten die Möglichkeit eines mechanischen Ursprungs der Erscheinungen begreiflich zu machen, aber es kam nicht zu einer exakten Theorie derselben, die sie nicht nur nach ihrer allgemeinen Form, sondern auch quantitativ genau abgeleitet hätte. Dazu fehlte vor Allem eine exakte Vorstellung über den Stoss, auf dem doch alle besonderen Wirkungsweisen beruhen sollten.

Die Thatsache, dass die Körper im Zusammenstoss bewegend auf einander wirken, ist uns durch zahlreiche alltägliche Beobachtungen, insbesondere auch durch die Beobachtung unserer eigenen Einwirkungen auf Objekte, hinlänglich bekannt und so geläufig, dass wir hierüber keine Erklärung

*) Wir nennen als einen der ersten und bedeutendsten Robert Boyle: The origin of forms and qualities.

weiter verlangen, sondern es als selbstverständlich ansehen, dass zwei zusammentreffende Körper einander bewegen. Dagegen denken wir im gewöhnlichen Leben nicht an eine etwaige Maassbestimmung der Stosswirkung; soll aber der Begriff des Stosses zur Grundlage theoretischer dynamischer Entwickelungen gemacht werden, so kommt es vor allem auf eine solche Maassbestimmung an.

Erst Huyghens und Wallis gelang es, die Gesetze des Stosses zu finden und zwar für zwei unterschiedene Fälle, je nachdem es sich um elastische oder unelastische Körper handelte. Nun ist aber kein wirklicher Körper streng elastisch oder unelastisch, folglich gehen jene Gesetze nur auf ideale Fälle, während der Stoss wirklicher Körper offenbar ein Vorgang complicirterer Art ist. Dies Resultat der exakt-wissenschaftlichen Bearbeitung des Stosses ist geeignet, den Mechanisten Verlegenheiten zu bereiten: das was sie als einen durchaus begreiflichen einfachen Vorgang ansehen, erweist sich als ein der verschiedensten Modifikationen fähiges, in den nächstgelegenen Beispielen sehr complicirtes Geschehen. Keinesfalls können also die Stosswirkungen der materiellen Theilchen, aus denen die sichtbaren Veränderungen der Dinge hervorgehen sollen, nach Analogie der gewöhnlichen Stösse der groben Massen gedacht werden; man wird für jene entweder einen rein elastischen oder rein unelastischen Stoss annehmen müssen, da sie doch primitive nicht weiter reducirbare Wirkungen sein sollen. Aber bei jeder dieser Voraussetzungen erheben sich neue Schwierigkeiten. Der unelastische Stoss widerspricht, indem hier eine momentane Aenderung des Bewegungszustandes angenommen wird, direkt dem Princip der Stetigkeit; der elastische seinerseits ist bei genauerer mechanischer Analyse aufzulösen in eine Reihe successiver Wirkungen, von denen das Gesetz des Huyghens nur das Gesammtergebniss angiebt; die wirklichen elementaren Wirkungen der Dinge sind also einfacherer Art und von diesen müsste eine exakte Theorie ausgehen, wie es auch Galilei im Sinne hatte. Jedenfalls fehlt viel, dass der gewöhnliche Stoss eine so einfache Wirkungsweise sei, wie die mechanistische

Naturerklärung annimmt, und es ist nur eine Täuschung, wenn wegen der Häufigkeit dieses Vorganges derselbe für einen nicht weiter ableitbaren und leicht begreiflichen gehalten wird.

In der Dynamik Newton's ist nur ein allgemeiner Satz über das mechanische Wirken der Dinge enthalten, das bekannte Axiom von der Gleichheit zwischen Wirkung und Gegenwirkung. Genau genommen schliesst dasselbe zwei Behauptungen ein, erstens spricht es aus, dass alles mechanische Wirken ein wechselseitiges zwischen zwei Agentien ist, und knüpft daran zweitens die Maassbestimmung, dass jedes am andern gleichviel leistet. Wenn Newton zur Begründung desselben auf die Erfahrung verweist, so lässt sich dem noch hinzufügen, dass schon in dem Begriff des Druckes, welcher bei jeder mechanischen Aktion als vorhanden gedacht wird, eine Wechselbeziehung zweier Objekte gedacht wird, und dass somit Wirkung und Gegenwirkung das nothwendige dynamische Correlat zu der statischen Beziehung von Druck und Gegendruck bilden. Es sei noch erwähnt, dass Leibniz den fraglichen Satz aus dem Principe der Relativität der Bewegungen abzuleiten versuchte*); doch müssen wir verzichten auf das letztere ausführlicher einzugehen, es wäre dann vor Allem die Frage zu beantworten, mit welchem Rechte die Dynamik die Bewegungsverhältnisse der Objekte als eindeutig bestimmt ansieht**). Uebrigens kennt schon das gemeine Denken die Begriffe Wirkung und Rückwirkung und Newton hatte nur die exakte Maassbestimmung für beide anzugeben und ihre Gleichheit bei allen mechanischen Vorgängen auszusprechen; unter die Zahl der Axiome der reinen Dynamik konnte er den Satz deshalb mit stellen, weil seine Giltigkeit unabhängig ist von der Art, wie die einzelnen Wirkungen physikalisch hervorgebracht sein mögen, ob durch Stoss oder auf irgend eine andere Weise, und unmittelbar mit der Reduktion aller Bewegungsursachen auf Kräfte zusammenhängt.

*) Leibniz, Specimen dynamicum pars I.

**) Man vergleiche die lehrreiche Abhandlung: Lange, die Entwickelung des Bewegungsbegriffes. (Wundt, Philos. Stud. Bd. 3.)

Durch Newton ist nun aber auch ein folgenreicher physikalischer Begriff in die Naturlehre eingeführt worden, derjenige der Gravitation oder allgemeiner der mechanischen Fernewirkung.

Die Centralkräfte, auf welche Newton durch seine dynamische Analyse der planetaren Bewegungen geführt wurde, stellen zunächst nur Schemata der in dem System stattfindenden Wirkungsweisen dar und besagen nicht mehr, als dass jene Bewegungen als resultirend aus Drucken zu denken sind, die nach der Sonne gerichtet und von variabler Stärke sind, je nach der Entfernung des Planeten von dieser. Da es nun möglich ist, die variablen Werthe dieser Drucke für denselben Planeten in verschiedenen Entfernungen und für die verschiedenen Planeten aus einem und demselben Werthe in gegebener Entfernung nach demselben Gesetz abzuleiten, so ergiebt sich die Vorstellung einer identischen „efficacia quaedam“ des Centrums von bestimmter absoluter Grösse. Die Thatsache nun weiter, dass ähnliche Centralkräfte allen Körpern unseres Systems beizulegen sind, und dass deren absolute Werthe jedesmal der im Centrum befindlichen Masse und ihre Wirkungen unter gleichen Umständen den ergriffenen Massen proportional sind, lässt dieselben als unmittelbar aus dem räumlichen Nebeneinandersein der betreffenden Massen hervorgehende Aktionen erscheinen, die übrigens auch dem Axiom der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung entsprechen. Da weiter die irdische Wirkung der Schwere sich in quantitativer Beziehung als besonderer Fall der kosmischen Centralkraft der Erde darstellt, so ergab sich zuletzt der Begriff der universellen Gravitation.

Während Newton diese physische Interpretation seiner Resultate nur als ein Mittel zur leichteren Bezeichnung und Veranschaulichung derselben angesehen wissen wollte und wiederholt erklärte, dass die Annahme einer Fernewirkung der Massen nicht eine nothwendige Consequenz seiner Untersuchungen sei, wurde von einigen seiner Schüler (insbesondere Cotes) die Gravitationshypothese bedingungslos vertreten; eine grosse Zahl namhafter Naturforscher traten dagegen mit Ent-

schiedenheit gegen dieselbe auf*). In der That bedeutete die Annahme derselben einen Bruch mit der vorherrschenden mechanistischen Anschauungsweise, indem hier eine Fähigkeit der Materie auch ausser der Berührung zu wirken, statuirt wurde, und die Cartesianer (so wurden die Mechanisten nach ihrem philosophischen Stimmführer genannt) schrieen deshalb laut über den drohenden Rückgang der Wissenschaft durch Wiedereinführung verborgener Qualitäten und Vermögen der Materie, statt der einzig begreiflichen Wirkung durch Stoss.

Indess gewann in demselben Maasse, wie die Cartesianische Wirbelhypothese zurückgedrängt wurde durch Newton's mathematisch-dynamische Theorie des Himmels, auch der Begriff einer der Materie eigenthümlichen Fähigkeit zur Fernewirkung an Boden; nachdem zuerst Dalton seinen chemischen Atomen eine specifische Repulsivkraft beigelegt hatte, wurde von Boscovich der Nachweis versucht, dass alle Wirkungen der Materie, auch die, welche man gewöhnlich dem Aneinanderprallen der Moleküle zuschreibt, aus Anziehungs- und Abstossungskräften punktueller Atome abzuleiten sind. (Dynamismus.)

Die meisten theoretischen Physiker des gegenwärtigen Jahrhunderts haben diesen Gedanken anerkannt und die Ausführung desselben hat in einigen Erscheinungsgebieten zu glänzenden Deduktionen geführt (Cauchy, Weber); und erst in der jüngsten Zeit ist in der mechanischen Wärmetheorie die Cartesianische Corpuskularmechanik wieder zu Ansehen gelangt, nachdem sie fast ein Jahrhundert hindurch aus der Wissenschaft verbannt gewesen war. Trotzdem sind die Stimmen,

*) So erklärte Huyghens, er könne nicht glauben, dass Newton die Schwere als eine wesentliche Eigenschaft der Materie betrachte, alle natürlichen Wirkungen müssten per rationes mechanicas erklärt werden. (Lange, Geschichte d. Material. I. p. 265.) Ebenso äusserte sich Leibniz und Newton selbst privatim in dem bekannten Briefe an Bentley. Euler versucht die Gravitation aus der Stosswirkung abzuleiten, „als welches vernünftiger und den Leuten, die helle und begreifliche Grundsätze lieben, angemessener wäre“.

welche aus inneren Gründen gegen den Begriff einer fernewirkenden Kraft als eines realen Prädikats der Materie sprechen zu müssen glaubten, nie ganz verstummt; insbesondere haben in der neuesten Zeit einige englische Naturforscher die alte Streitfrage wieder in den Vordergrund der wissenschaftlichen Diskussion gezogen. So äussert Thomson: (Papers on Electrostatics) das 18. Jahrhundert bildet eine wissenschaftliche Schule für sich, in welcher an Stelle des nicht unnatürlichen Dogmas der früheren Scholastiker: Ein Körper kann da nicht wirken, wo er nicht ist, das übernatürlichste aller Paradoxa gesetzt wurde: Berührung existirt nicht*); dagegen hat Zöllner die dynamische Theorie der Materie lebhaft vertheidigt. Diese Fortdauer des Streites zeigt, dass die Wurzel desselben nicht in irgend welchen Thatsachen, sondern in den Begriffen der Materie und des Wirkens selbst liegt, also metaphysischer Art ist, daher er auch volle Beachtung unsererseits verdient.

Zunächst müssen wir hier der Ansicht von Lange entgegentreten, dass es seit Newton in der Naturwissenschaft Sitte geworden sei, ein umfassendes mathematisch formulirtes Gesetz als Erklärungsprincip gelten zu lassen, und so „aus dem Triumph einer rein mathematischen Leistung in seltsamer Weise eine neue Physik erwachsen sei". (Lange, Gesch. d. Material. I. p. 266.)

Abgesehen von einer Richtung allerneuesten Datums, hat man stets als das reale Erklärungsprincip nicht das Gesetz, sondern die nach demselben wirkende Kraft angesehen, wenn allerdings auch die Annahme physischer Fernekräfte hauptsächlich durch die Leichtigkeit eine mathematische Deduktion der Erscheinungen zu gewinnen, nahe gelegt wurde, und die Erklärung aus mechanistischen Voraussetzungen bei einigen Erscheinungen deshalb gänzlich in Verruf gekommen ist, weil sie keine exakte Ableitung der Grössenverhältnisse derselben ergiebt. Zur Sache selbst ist von vornherein zu bemerken,

*) Aehnlich Maxwell: On action at a distance, und Du Bois-Reymond, Grenzen der Naturerkenntniss.

dass selbstverständlich die Erfahrung keine Entscheidung in derselben geben kann, denn weder lässt sich je auf empirischem Wege beweisen, dass in jedem gegebenen Falle, wo zwei Körper auf einander wirken, dies durch Berührungen geschieht, noch auch, dass kein Medium zwischen ihnen sich befindet; je nach dem allgemeinen Standpunkte auf welchen ein Physiker sich stellt, wird er durch Hypothese ein Medium annehmen, oder die etwaige angebliche Berührung als scheinbare erklären. Es kommt darauf an, was aus allgemein anerkannten Begriffen ausgemacht werden kann. Man wird da nun zunächst die Frage aufwerfen, unter welchen Voraussetzungen überhaupt das Denken zu apodiktischen Behauptungen über einen Gegenstand berechtigt ist. Die Logik lehrt, dass dazu ein vollständiger Subjektsbegriff, in unserm Falle ein erschöpfender Begriff der Materie erforderlich ist. Die Mechanisten glauben nun in der That einen solchen zu besitzen, indem sie ein identisches letztes Substrat für alle Körper annehmen, dem als einzige Prädikate Gestalt und Undurchdringlichkeit zukommen. Eine Fernewirkung ist so freilich undenkbar, weil in dem Begriffe nicht enthalten; die Möglichkeit durch Stoss zu wirken erscheint allein und leicht aus dem Prädikate der Undurchdringlichkeit zu erhellen. Nun ist aber offenbar keine Garantie dafür vorhanden, dass die fragliche Definition eine erschöpfende ist; weshalb könnte nicht die Gravitation zu dem ursprünglichen Wesen der Materie nothwendig mit gehören, wenn man sich bei der Bestimmung desselben einfach an die empiristische Maxime Newton's hält, dass: qualitates quae omnibus corporibus competunt, in quibus experimenta instituere licet, pro qualitatibus corporum universorum habendae sunt. Oder, wenn sie nicht selbst letzte Eigenschaft der Materie sein soll, so könnte sie doch ein Verhalten sein, welches durch uns unbekannte Bestimmungen derselben bedingt und deshalb unbegreiflich ist. Gegen beide Annahmen sträubt sich der Mechanist, weil er von dem Vorurtheil ausgeht, dass das Wesen der Materie sich logisch vollständig auffassen und durch ein letztes Prädikat müsse bezeichnen lassen, aus welchem alle weiteren Eigenschaften

und Verhaltungsweisen sich logisch folgern liessen. Die Spekulation zerstörte, wie wir später sehen werden, dies rationalistische Vorurtheil bald genug, indem sie nachwies, dass es mit der vermeintlichen Begreiflichkeit der Stosswirkung aus der Undurchdringlichkeit selbst nicht so weit her sei; ist dies aber der Fall, so ist auch ihr wesentlicher Vorzug vor der Fernewirkung dahin. Der schon genannte Cotes bekämpft mit scharfer Logik jenes Vorurtheil selbst, indem er darauf hinweist, dass jede Erklärung der Natur von einem letzten nicht weiter zu erklärenden, sondern einfach als faktisch hinzunehmenden Verhältniss ausgehen müsse, dessen Existenz als göttliche Willensbestimmung anzusehen sei*); da die Thatsachen der Erfahrung keinen Anhalt dafür bieten, um die Gravitationswirkung als eine bedingte aufzufassen, so würde man Veranlassung haben, dieselbe als eine solche ursprüngliche Einrichtung anzusehen.

Der Standpunkt des Cotes ist in der neueren Physik mit Recht zum herrschenden geworden, da er am meisten der empirischen Forschungsweise entspricht, welche nicht von einem abgeschlossenen Begriff, sondern von Thatsachen ausgeht; diese Thatsachen werden zwar zu erklären versucht (rationaler Empirismus), aber es wird nicht beansprucht, dass die Erklärungsgründe mehr sind als andere Thatsachen und es erscheint natürlich, dass gewisse Thatsachen als letzte Erklärungsgründe unabgeleitet stehen bleiben müssen. Niemand hofft mehr ein absolutes Verständniss der Aussenwelt zu erreichen, dergestalt, dass alle Eigenschaften und Zustände aus einer e i n z i g e n B e s t i m m u n g begreiflich sein müssten, man beruhigt sich dabei, eine Vielheit von letzten Eigenschaften und Verhaltungsweisen anzunehmen und überlässt der transscendenten Spekulation die Aufgabe, diejenigen Wirkungsweisen, für die man keine weitere physische Ableitung finden kann, zu deduciren. Zur Kategorie derselben ist anstandslos auch die allgemeine Schwere zu rechnen, so lange nicht eine genügende Deduktion ihrer Phänomene aus befriedigenden andern Annahmen gefunden ist.

*) Vorrede zu Newton's Principien.

Wenn Lange an der Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts das Ueberwiegen der mathematischen Analyse über die physikalische Erklärung tadelt, so findet Comte umgekehrt das Grosse und Dauernde der Newton'schen Naturlehre darin, dass sie, von den realen Ursachen der Phänomene absehend, ihr Augenmerk lediglich auf die gesetzliche mathematische Form derselben richtete*). Dem ist zu entgegnen, dass es nur eine Folge des abstrakten Charakters der Dynamik ist, wenn Newton eine Theorie der Planetenbewegungen zu Stande bringen konnte, ohne sich auf die physischen Ursachen derselben einzulassen; es ist viel zu weit gegangen, den modernen Phänomenalismus bis auf Newton zurück zu datiren. Die Fragen nach dem Träger der Erscheinungen und den Wirkungsweisen, durch welche dieselben hervorgebracht werden, gelten in der Physik des vorigen Jahrhunderts und bis in die neueste Zeit noch bei vielen Forschern als beantwortbare und von der Erfahrungswissenschaft zu beantwortende. Damit hängt unmittelbar zusammen die Unterscheidung des sinnlichen Scheines und des wahren Seins der Dinge; der Versuch, das Reale der Dinge und die Erzeugungsweise des Gegebenen zu bestimmen, führt nothwendig über den unmittelbaren Inhalt der Wahrnehmung hinaus zur Annahme von Elementen und Vorgängen, welche als Bedingungen des Gegebenen nicht direkt beobachtbar sind, denn das Gegebene zeigt nicht die relative Einfachheit, welche von den Trägern der Erscheinungen, und die Unmittelbarkeit, welche bei den ursprünglichen Formen des Zusammenhangs derselben gefordert wird. Annahmen der bezeichneten Art sind die Mehrzahl der physikalischen Hypothesen, insbesondere bieten die mechanistische, wie die dynamistische Hypothese deutliche Beispiele dieser Richtung der Naturerklärung; und wenn vorsichtige Forscher mit Recht vor so weit gehenden Voraussetzungen, wie diese es sind, sich scheuen, so geht doch fast jede theoretische physikalische Untersuchung auch jetzt noch von irgend einer

*) Comte, cours de philos. posit. tom II, leç. 25.

speciellen Hypothese über die „Constitution" und die „Grundkräfte" des Substrats der betrachteten Erscheinungen aus.

Allerdings zeigte Newton, wie viel man schon durch die Zergliederung eines Phänomens mit den Hilfsmitteln der Mathematik und Dynamik erreichen könne, und es ist seitdem immer ein wesentlicher Theil der wissenschaftlichen Erforschung einer Naturerscheinung geblieben, den Verlauf derselben auf einen exakten mathematischen Ausdruck zu bringen (in diesem Sinne sind Fourier's Untersuchungen über die Wärme und Ampère's über Elektrodynamik gehalten), aber daran schliessen sich stets die Versuche einer physikalischen Interpretation.

Der Begriff des Naturgesetzes im modernen Sinne spielt bei Galilei und Newton, den Begründern der exakten Naturforschung, ebenso in dem umfassenden Versuche Descartes', auf Grund der mechanistischen Hypothese die gesammte Natur zu erklären, eine sehr unbedeutende Rolle. Der Erstgenannte bezeichnet die dynamischen Grundgesetze als axiomata, nach ihrer Stellung im logischen Zusammenhange seiner Entwickelungen; Newton hat für dieselben die Benennung leges motus, Descartes endlich nennt leges naturae die Stossgesetze. Der Schwerpunkt des Begriffes liegt bei Galilei und Newton in dem Umstande, dass das axioma resp. das Gesetz einen gewissen Grad unmittelbarer Gewissheit besitzen und den Grund für eine Vielheit specieller Folgerungen bilden, also in dem Charakter des Gesetzes als logischen Princips; bei Descartes haben die Naturgesetze die Bedeutung oberster Realprincipien, die unmittelbar aus dem Wesen der Gottheit ihren Ursprung nehmen und zufolge dessen allerdings auch die obersten logischen Prämissen der Naturerklärung bilden; erst in weit späterer Zeit kommt der gegenwärtig so geläufige Begriff des Naturgesetzes in der Wissenschaft zur Geltung, nach welchem jede beobachtete Regelmässigkeit in dem Verlauf der Erscheinungen als Naturgesetz bezeichnet wird. Der Grund dafür liegt in dem Zurückbleiben der Deduktion bei einer reichen Sammlung von einzelnen Beobachtungen seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, nicht etwa darin, dass jener früheren Epoche der Gedanke einer durchgehenden

Regelmässigkeit des Geschehens fremd gewesen wäre. Das Zeitalter Galilei's und Newtons ist gekennzeichnet durch seinen vorwiegend deduktiven Geist. Es ging von der Ueberzeugung aus, dass alle einzelnen Regelmässigkeiten in der Natur sich aus wenigen axiomatisch anzunehmenden Zusammenhängen entwickeln lassen müssten, und gewährte denselben nur soweit einen Platz in dem System der Wissenschaft, als eine solche Entwickelung möglich war; eine Wissenschaft, die nur Thatsachen sammelt, kannte jene Zeit nicht. Daher die vorwiegende Beschäftigung mit Dynamik. Wir haben vorher erörtert, dass mit der Anerkennung der Gravitation als einer reellen und unvermittelten Wirkungsweise allerdings eine Einschränkung des extremen Rationalismus verbunden war, welcher auch von den ersten Principien der Naturerklärung eine völlige logische Evidenz verlangte, indem die Newtonianer die Gravitation unumwunden als ein nur thatsächlich gegebenes Verhalten bezeichneten, aber aus demselben liessen sich dann alle planetaren Bewegungen mitsammt dem irdischen Falle entwickeln. Bei verschiedenen anderen Gruppen von Erscheinungen aber, die auch bald die Aufmerksamkeit der Forscher erregten und methodisch untersucht wurden (man denke an Gilbert's Untersuchung de magnete) gelang eine Deduktion der gegebenen Verhaltungsweisen zunächst nicht, immerhin erschien es hier aber als nützlich, zunächst eine genaue Kenntniss derselben zu gewinnen; als Resultate der betreffenden Forschungen ergaben sich Regeln des Verhaltens der Dinge, die mehr oder weniger systematisch zusammengestellt das Lehrgebäude der Physik an Inhalt bereicherten, welches nunmehr neben Lehrsätzen von rationalem Charakter eine Fülle rein empirischer Sätze in sich aufnahm. Diese letzteren, welche also Normen aussprachen, die die Dinge befolgten, ohne dass ein innerer Grund sich finden liess, weshalb sie gerade so und nicht anders sich verhielten, gaben zu der Vorstellung objektiv in der Natur bestehender Gesetze Veranlassung, die den Verlauf aller Vorgänge bestimmen; dabei trat der Gedanke, dass das Verhalten der Dinge aus ihrer Natur auf Grund gegenseitiger Einwirkung entspringe,

immer mehr zurück vor der Vorstellung, dass sie ganz unselbständig, ohne innere Betheiligung, die mit absoluter Autorität ausgerüsteten Naturgesetze nur befolgen, und so kam schliesslich, in unserem Jahrhundert, die Ansicht zum Vorschein, dass die Wissenschaft es nur mit der Feststellung jener für die Phänomene giltigen Normen zu thun habe, ohne sich um ein etwaiges reelles Wesen der Phänomene und ihren Ursprung aus der Wechselwirkung der reellen Elemente der Materie zu kümmern.

Während in der Naturwissenschaft die hier bezeichneten Gegensätze sich vielfach mit einander vermischen, haben sie sich in der Philosophie mit voller Schärfe entwickelt, und stehen als die ontologische und phänomenalistische Interpretation der Causalität einander gegenüber. Die Ausbildung der betreffenden Ansichten einerseits durch Cartesius und die an ihn sich anschliessenden Denker, andrerseits durch Baco und seine Nachfolger werden wir in den folgenden Abschnitten kennen lernen.

Cartesius.

(Cartesii Opera. Amsterdam 1643.)

Nachdem die Anschauungen des Cartesius über das Wirken der Dinge, soweit sie speciell physikalische sind, schon im vorigen Abschnitte berührt worden sind, sollen dieselben jetzt in ihrem philosophischen Zusammenhange, d. h. sofern sie aus allgemeinen Gesichtspunkten entspringen, zur Besprechung kommen. Die wenigen allgemeinen Erörterungen, die wir bei unserem Philosophen über das Causalverhältniss vorfinden, bewegen sich nun grösstentheils in den überkommenen Abstraktionen, und sind deshalb weder von grosser Bedeutung noch überhaupt eigenartige. Obwohl das Cartesianische Philosophiren von einer umfassenden Skepsis seinen Ausgang nimmt und es versucht, die Gründe alles menschlichen Wissens auf's Neue festzustellen, so wird doch die objektive Giltigkeit des Causalbegriffes nicht mit in Zweifel gezogen, vielmehr wird derselbe zur Grundlage aller Gewissheit über die Existenz von Wesen ausser uns gemacht (respons. ad object. II). Wir haben also nur zu fragen, wie Cartesius sich die Erzeugung einer Wirkung durch ihre Ursache denkt, und welche Geltungssphäre er dem Causalprincip zuschreibt.

In der ersteren Hinsicht ist zunächst zu beachten, dass wir bei ihm die Unterscheidung der vier Arten von Ursachen, der causa materialis, efficiens, formalis und finalis noch festgehalten finden, wenn auch der Begriff der causa efficiens in vielen Fällen die causa materialis et formalis zu absorbiren scheint, indem beispielsweise von causa efficiens et formalis oder causa efficiens et totalis die Rede ist. Die Veranlassung, den Begriff der Ursache und der Wirkung und ihr Verhält-

niss näher zu bestimmen, lag für Cartesius in seinem Streite mit Gassendi. Gegenüber der einfachen, an die Vorstellungen der mechanischen Physik sich anlehnenden Auffassung desselben*) vertheidigt er die scholastischen Bestimmungen. Gegenstand der Diskussion zwischen beiden Männern war unter anderm der Satz, dass in der Ursache alles das formaliter oder eminenter (als verborgene Wesensbestimmung oder als hervortretende Eigenschaft) enthalten sein müsse, was in der Wirkung gesetzt ist. (Meditat. de prima philos. III.) Gassendi wollte denselben höchstens gelten lassen, wenn man die causa materialis verstünde, indem er offenbar die Thatsache im Auge hatte, dass das Material, aus welchem ein Produkt gemacht wird, vorher vollständig vorhanden sein muss; Cartesius hingegen wollte den Satz gerade auf die causa efficiens bezogen wissen**). Man versteht, was derselbe in diesem Falle bedeuten soll, wenn man etwa an die Erzeugung eines Organismus denkt; hier erscheint in der That im Wesen des Mutterorganismus das hervorzubringende Produkt gegeben zu sein; ebenfalls lässt sich die mechanische Wirkung im Stoss anführen, bei welcher die Wirkung (hervorgebrachte Bewegung) in der Ursache (dem stossenden Körper) gegeben ist. In zahlreichen Fällen lässt sich dagegen das Enthaltensein des Effekts in der Ursache in keiner Art nachweisen, so dass der fragliche Satz nur als Postulat auftreten kann. Die Motive zu demselben werden wir nachher kennen lernen und wenden uns vorher noch einem zweiten, mit dem vorigen zusammenhängenden Streitpunkte zu, der Frage über das zeitliche Verhältniss von Ursache und Wirkung.

Jede Art von Präexistenz der Wirkung in der Ursache bestreitend, trennt Gassendi beide auch zeitlich, und lässt die Wirkung der Ursache nachfolgen. Sie existirt, so argumentirt

*) Gassendi will z. B. nur die wirkende Ursache als eigentliche Ursache betrachtet sehen; vgl. dessen Disquisitiones metaphys. anticartes. med. III. dub. V. quandoquidem proprie loquendo solum efficiens causa est . . .

**) Respons. ad object.: nunquam enim perfectio formae in causa materiali sed in sola efficiente praeexistere potest intelligi.

er, oder wird bewirkt nur von der Ursache und zwar in dem Augenblicke, wo sie wird, im vorhergehenden sagt man nur, dass sie hat werden können; zu sagen, dass sie wenigstens in der aktiven Macht der Ursache gewesen sei, kann nur in dem Sinne gelten, dass die hervorbringende Fähigkeit in der Ursache war. Dagegen verlangt nach Cartesius die natürliche Vernunft nicht vom Wirkenden, dass es der Zeit nach vor der Wirkung sei; denn im Gegentheil habe es den Charakter als Ursache nur, so lange es den Effekt hervorbringt, sei also nicht vor demselben*). Die Differenz der beiden Männer in der jetzigen wie in der vorhin erwähnten Frage entspringt aus demselben Punkte; sie vertreten die Thesis und Antithesis eines dem Causalbegriff anhaftenden Dilemmas, welches uns noch öfter entgegentreten wird: Ursache und Wirkung sind verschieden, aber im Akte der Wirkung verknüpft, also eines; dies sind die beiden Seiten desselben. Auf dem Standpunkte des naiven Denkens und in der Specialwissenschaft wird vorwiegend der Umstand beachtet, dass Ursache und Wirkung stets zwei Sachen sind, von denen die eine die andere zwar hervorbringt, aber im übrigen der Existenz und dem Wesen nach getrennt ist; Diese Auffassung vertritt Gassendi. Die scholastische Spekulation, nach einem Begriffe für den Zusammenhang von Ursache und Wirkung suchend, ersann den Gedanken von dem Enthaltensein der letzteren in der ersteren; und zwar in doppeltem Sinne, in Bezug auf die Wesensbestimmungen und in Bezug auf die Existenz (also Gleichzeitigkeit); das letztere Verhältniss wird in dem Axiom ausgesprochen: cessante causa cessat effectus.

Das Muster, nach welchem hierbei das Enthaltensein gedacht wurde, bildet der logische Zusammenhang der Gedanken; sowohl das Wesen als das Dasein der Wirkung gelten als mit logischer Nothwendigkeit durch die Ursache gesetzt, die logische Folge kann aber natürlich auch zeitlich

*) Respons. II: nam contra non proprie habet rationem causae nisi quamdiu effectum producit.

nicht von ihrem Grunde getrennt sein, beide sind nothwendig gleichzeitig. Der Begriff der Bewirkung wird so auf den der Begründung reducirt, entsprechend der allgemeinen Tendenz des aristotelisch-scholastischen Denkens die Aussenwelt als nach logischen Formen angeordnet aufzufassen*). Eine Frucht dieser Vorstellungsweise ist der Begriff der causa sui; vom Standpunkte des naiven Denkens aus befremdlich, ist er in dem angegebenen Zusammenhange ein folgerichtiger Gedanke; um denselben ganz zu verstehen, ist indes noch die cartesianische Formulirung des Causalprincips zu berücksichtigen, der wir uns zunächst zuwenden.

Der Philosoph spricht dasselbe in dem alten Satze aus: ex nihilo nihil fit; dasselbe wird in anderer Form wiederholt, wenn es heisst, dass es nichts giebt, nach dessen Ursache man nicht forschen dürfte (Respons. I), und zwar ist dies im weitest denkbaren Sinne gemeint; nicht allein das, was wir entstehen sehen, muss eine Ursache haben; auch die Fortdauer eines jeden Seienden muss causal erklärt werden, da die Existenz in einem Augenblicke der Zeit nicht diejenige im nächsten Augenblicke nothwendig mit sich führt (ibid.) Wie man sieht, fasst demnach Cartesius im Begriffe der Ursache eigentlich zweierlei zusammen; einmal die wirkende Ursache im engeren populären Sinne (welche etwas hervorbringt), andererseits die vorausgesetzte Bedingung für die dauernde Existenz eines Vorhandenen; diese Zusammenfassung wird ermöglicht, nachdem aus dem Begriffe der Causalität das Moment der Zeitfolge ausgeschlossen ist; immerhin verschliesst sich auch Cartesius nicht ganz gegen den Unterschied beider Formen von Causalität, die wir als physische und metaphysische unterscheiden wollen, er selbst lässt denselben bei seiner Erörterung über die Causalreihen hervortreten. Im Verfolge der metaphysischen Ursachen, d. h. also der Bedingungen, an welche die ruhende Existenz eines Objekts geknüpft ist, so erklärt er, ist kein Fortschritt ins Unendliche denkbar (Medit. III); dagegen spricht

*) Vgl. Wundt, Axiome der Physik.

er sich gegen die aristotelische Vorstellung der Endlichkeit der Reihe der physischen Ursachen aus, durch die unendliche Folge der wirkenden Ursachen in der Sinnenwelt befremde nur wegen der *Unvollkommenheit des Intellektes*, welcher nicht begreifen könne, dass unzählige derartige Ursachen einander von Ewigkeit so gefolgt sind, dass keine die erste war (Respons. I).

Diese verschiedenen Annahmen entsprechen verschiedenen Interessen; die letztere demjenigen der physikalischen Naturerklärung, welche nichts innerhalb der Welt als letzte Ursache gelten lassen kann; die erstere dem theologischen, welches die Existenz aller Dinge in der Welt abhängig machen möchte von einem höchsten, unbedingten Wesen. Will man in der That das Sein der Dinge einmal als bedingt ansehen, so können die Bedingungen nur ausserhalb der Natur gesucht werden; physisch lassen sich zwar für viele Erscheinungen Bedingungen angeben, von denen ihre Fortdauer abhängt (Zustände), zuletzt ergeben sich aber Existenzen die als an und für sich dauernd erscheinen (Substanzen), und für deren Existenz nur eine übernatürliche Ursache gesucht werden kann. Die theologische Spekulation schiebt an dieser Stelle den Gottesbegriff ein. Offenbar könnte man aber weitergehen und nach dem Realgrunde für die Existenz der Gottheit fragen; um eine völlige logische Befriedigung herbeizuführen, wurde deshalb die Gottheit als causa sui dargestellt. Nachdem einmal jedes Dasein als auf irgend ein anderes gegründet angesehen wurde, ging es denn doch nicht an, das göttliche Dasein ohne weiteres auf sich selbst zu stellen, als ursachlos zu bezeichnen: Cartesius erklärt deshalb, dass zwischen der Ursache und keiner Ursache etwas Mittleres gelegen sei: Das *positive Wesen* des Dinges, insofern es die Existenz nothwendig in sich begreift (Respons. IV). War von vornherein die Zeitfolge aus dem Causalbegriffe eliminirt, welche die Existenz von Ursache und Wirkung als getrennt erscheinen lässt, so wird jetzt auch noch die Zweiheit derselben aufgehoben, dasselbe Reale ist Ursache und Wirkung, der Unterschied wird nur noch im Denken gemacht, welches die Existenz als durch das

Wesen des Dinges bedingt erkennt; damit ist der Causalbegriff aber seiner ursprünglichen Bedeutung gänzlich entkleidet. Das was ursprünglich nur postulirt wurde, um den wahrgenommenen Zusammenhang zweier Erscheinungen unter einen Begriff zu bringen, ist zum Wesen der Causalität gemacht, und die ursprünglich gegebenen Charaktere derselben sind fallen gelassen worden.

Wir wenden uns jetzt dazu, die verschiedenen speciellen Formen der Causalität in den verschiedenen Sphären des Realen, und die speciellen Grundsätze kennen zu lernen, welche die Anwendungen des Begriffes bestimmen.

Wie schon erwähnt, dient in der philosophischen Gedankenentwicklung des Cartesius der Causalbegriff dazu, um den Schluss von den Vorstellungen auf die Objekte zu machen. Die Vorstellungen (Ideen) haben nämlich nach Cartesius eine doppelte Realität: formale, sofern sie Modifikationen der Seele sind, und objektive, sofern in ihnen ein realer Inhalt vorgestellt wird. Die Ursache der Ideen nach ihrem Inhalte (formaliter) genommen, kann nur die Seele (das vorstellende Subjekt) selbst sein, und für alle Ideen körperlicher Dinge soll diese Annahme genügen, da in denselben nichts enthalten sei, was nicht in gleichem oder höherem Masse die Seelensubstanz enthielte. Nur die Idee Gottes wird als eine solche dargestellt, die eine Ursache ausserhalb der Seele haben müsse, und so der Uebergang vom skeptischen Idealismus zum Realismus gewonnen. Von welcher Art die Erzeugung des Inhaltes der Ideen aus der Seelensubstanz, resp. aus äusseren Dingen an sich sein soll, wird nicht weiter erörtert, deshalb übergehen wir diese (transscendente) Form der Causalität in Kürze und gehen sofort zur Betrachtung der Wirkung zwischen körperlichen Substanzen über.

Zu dem Ende müssen wir zunächst den von Cartesius festgestellten Begriff der Materie ins Auge fassen, denn die Vorstellung, welche man sich über das Wirken derselben macht, wird jederzeit bedingt sein von derjenigen, die man über das Wesen derselben hat. Es gehört bekanntlich zu den philosophischen Verdiensten unseres Denkers, dass er an

Stelle der verworrenen Vorstellungen über die Wesensbeschaffenheit des den körperlichen Dingen zu Grunde liegenden Realen zuerst einen klaren Begriff setzte, wenn derselbe auch vom Standpunkte der empirischen Forschung voreilig sein mochte. Indem er davon ausging, dass an den Körpern alle Merkmale zufällig (bald vorhanden, bald nicht vorhanden) sind oder wenigstens in Gedanken entfernt werden können, ausser den räumlichen Bestimmungen, definirte er die Materie als die ausgedehnte Substanz mit den Grundbestimmungen der Theilbarkeit, Gestaltbarkeit und Beweglichkeit; alle besonderen Qualitäten müssen von diesen abhängen und alle Vorgänge in der Natur sich reduciren auf Bewegungen materieller Theilchen (Princip. philos. II, 26).

Die Materie ist aber nicht absolute Substanz, sondern abhängig von dem göttlichen Wesen; das Verhalten der Materie wird also auch durch dasselbe bestimmt sein (ibid. II, 36). Aus der Unveränderlichkeit Gottes ergiebt sich nun als oberste Regel neben der selbstverständlichen Constanz der Materie die Constanz des Bewegungsquantums in der Welt; aus derselben folgen weiter drei specielle Gesetze: 1) dass jedes Ding in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung bleibt, wenn derselbe nicht durch äussere Ursachen geändert wird, 2) dass jede Bewegung in sich betrachtet geradlinig ist, 3) die Gesetze der Bewegungsveränderung beim Stoss.

Obwohl Beweglichkeit zum Wesen der Materie gehört, so stellt sich doch jede thatsächliche Bewegung (von bestimmter Grösse) als ein Zustand dar, gegen den die Materie völlig indifferent ist, Bewegung erfordert auf Seite derselben nicht mehr Thätigkeit als die Ruhe (Princip. II, 26). Materie und Bewegung sind daher zweierlei von einander unabhängige, durch das absolute Wesen gesetzte Realitäten. Es fragt sich nun insbesondere, wie nach Gesetz 1) eine Aenderung des Bewegungszustandes eines Körpers durch eine äussere Ursache zu Stande kommen kann. Wie wir schon im vorigen Abschnitt erörtert, ergiebt sich aus den voranstehenden Prämissen in der That als einzige Möglichkeit der Zusammenstoss, d. h. das Zusammentreffen zweier in ver-

schiedener Richtung oder mit verschiedener Geschwindigkeit bewegten Massen an einem Orte. Nach dem Trägheitsgesetz (1 u. 2) hat jeder von beiden das Bestreben, in seinem Zustande zu beharren, und demgemäss eine gewisse Kraft auf der andern zu wirken, resp. der Wirkung zu widerstehen, und demgemäss erfolgt eine Uebertragung eines Theils der Bewegung von einem auf den andern; diese Uebertragung heisst auf Seiten des Bewegenden ein Thun, ein Leiden auf Seite des Bewegten (Epistolae I, 86).

Es ist für unseren Zweck überflüssig, auf die besonderen Gesetze der Mittheilung der Bewegung einzugehen, zumal dieselben längst als irrig erkannt sind; dies historische Faktum ist aber geeignet, Misstrauen auch gegen die andern Gesetze und die Begriffe, aus denen sie sich ergeben sollen, zu erwecken. Am unangreifbarsten erscheint derjenige der Materie; der Versuch, die veränderlichen äusseren Dinge auf ein qualitativ unveränderliches, überall identisches Reales zu beziehen ist seit der Zeit der Eleaten immer wiederholt worden, und schon Demokrit unternahm es bekanntlich, die Erscheinungen als bedingt durch eine Vielheit von Körperchen darzustellen, denen er (neben dem negativen Prädikate der Untheilbarkeit) nur Ausdehnung, Bewegung und Härte beilegte. Charakteristisch für Cartesius ist, dass er Untheilbarkeit und Härte aus dem Begriffe wegliess und also nur geometrisch-phoronomische Bestimmungen in denselben aufnahm. Neu ist ferner die Auffassung der Bewegung als eines der Materie unwesentlichen Zustandes, die mit der Annahme des Trägheitsgesetzes unmittelbar zusammenhängt; die Bewegung stellt sich damit als eine selbständig gesetzte Realität dar, welche zwar mit der Materie verbunden ist, aber nicht aus dem Wesen derselben entspringt und dasselbe nicht beeinflusst. Geht man von dieser Vorstellung aus, so ist das Trägheitsgesetz allerdings die nothwendige Folge, wenn man noch die Prämisse herzunimmt, dass ein einmal gegebenes Reale an sich unverändert bleibt (Unveränderlichkeit Gottes); aber thatsächlich schliesst dieselbe das Trägheitsgesetz schon ein, so dass die angebliche Ableitung zu einer blossen Tautologie

wird; denn die Betrachtung der gleichförmigen geradlinigen Bewegung als eines Zustandes und nicht als einer Veränderung (des Ortes) ist keineswegs eine selbstverständliche*). Das Princip der Constanz der Gesammtsumme aller Bewegungen in der Welt (gemessen nach den Geschwindigkeiten und der Zahl der bewegten Theilchen), welches den Cartesius wohl am meisten in der Naturphilosophie berühmt gemacht hat, mag eher als ein aus den gegebenen Begriffen spekulativ zu gewinnendes Axiom gelten; demselben entsprechend müsste jede Bewegungsänderung sich als eine Uebertragung eines Bewegungsquantums von einem Objekte an das andere auffassen lassen, und es kommt darauf an, ob die Umstände des Stosses diese Vorstellung erlauben. Auch die speciellen mathematischen Regeln des Stosses sollen aus dem Axiom der Unveränderlichkeit Gottes ableitbar sein; hier ist indes ein Zusammenhang in keiner Weise zu erkennen, und Cartesius hat sich nicht bemüht denselben nachzuweisen: unermittelt werden jene Gesetze von ihm hingestellt. Dazu kommt, dass sie grossentheils thatsächlich falsch sind, und den Principien der Galileischen Dynamik widersprechen, wie nicht anders zu erwarten ist, wenn man, wie unser Philosoph, Bewegung und Ruhe als entgegengesetzte Zustände definirt. In der That hat sich Cartesius auch in seinen sonstigen Erörterungen mechanischer Gegenstände als einen ebenso schlechten Mechaniker gezeigt, als er ein grosser Mathematiker war. Es bleibt bloss noch zu fragen, wie er sich die Stosswirkung physikalisch zu Stande kommend dachte, deren Ergebniss jene Gesetze für verschiedene Fälle mathematisch bestimmen sollen; mit andern Worten: welches Verhalten ergiebt sich aus den Begriffen der Materie und der Bewegung für den Fall des Zusammentreffens zweier bewegter Massen. Dass dieselben im allgemeinen nicht in ihrem Zustande verbleiben können, ist klar (sofern man mit Cartesius die selbständige Realität

*) Auf das Princip der Relativität der Bewegungen, welches Cartesius in umfassender Weise zur Geltung bringt, gehen wir, um Weitläufigkeiten zu vermeiden, hier nicht ein.

des Raumes und demnach die Möglichkeit der Durchdringung leugnet), was aber geschehen soll, ist weder aus dem Begriffe der Materie, noch auch nach Hinzunahme des Trägheitsgesetzes zu ersehen. Es bleiben zwei mögliche Anschauungen; entweder man denkt sich neben der Materie und den Bewegungen ihrer einzelnen Theile, zugleich die Nöthigung zu einer bestimmten gegenseitigen Beeinflussung zusammenstossender Massen, als eine selbständige Realität durch die Gottheit gesetzt, oder man nimmt diese Nöthigung als aus einer besonderen Bestimmung der Materie hervorgehend an. Zu der letzteren Ansicht neigt Cartesius hin, wenn er von einer Kraft zu widerstehen spricht; nur ist es irrig, diese Kraft auf das Trägheitsgesetz zurückführen zu wollen, dieselbe würde vielmehr eine neue Qualität der Materie sein. Die erstere Ansicht liegt der Behauptung zum Grunde, dass die Regeln des Stosses vermöge der Unveränderlichkeit Gottes gegeben sind, nur fehlt hier freilich der logische Zusammenhang; wir könnten nur auf das Grundgesetz der Constanz der Bewegungssumme zurückkommen, welches etwa als die durch das Wesen der Gottheit gesetzte und folglich zwingende Norm des Geschehens aufzufassen wäre. Natürlich bestimmt dasselbe für sich nicht auf eindeutige Weise das mechanische Geschehen, aber im übrigen erscheint es einleuchtend, dass, wenn die Bewegungssumme eine unabhängig von der Materie nur an derselben gesetzte Realität ist, und eine Veränderung der Bewegungszustände von Massen irgendwie gefordert ist, dann Verlust und Gewinn sich ausgleichen.

Betrachten wir jetzt wie es mit der Durchführung des Causalitätsgedankens im Gebiete des Seelischen steht. Wie Cartesius die Materie als das Ausgedehnte definirte, so bestimmte er bekanntlich die Seele als das Denkende; sie erscheint somit schon vermöge dieser Wesensbestimmung als aktive Substanz, während die Materie als völlig energielos, weder eines Thuns noch eines Leidens fähig dargestellt wurde. Doch ist die Seele, nach cartesianischer Psychologie, in gewissen Zuständen auch passiv und zwar beim Vorstellen (perceptio), denn hier geschieht etwas, dessen Ursache sie

nicht ist; wesentlich aktiv dagegen ist sie im Wollen (volitio), obwohl auch hier immer eine sekundäre Passivität, vermöge der begleitenden Vorstellungen, vorkommt. (Passiones animae I, 17 ff.)

Die Thätigkeit des Wollens, auf welche auch die logische Beurtheilung zurückgeführt wird, ist keiner äusseren Bestimmung unterworfen, absolut frei (indifferent); „es ist zwar nur eine Indifferenz im niederen Sinne, wenn der Wille durch keine Erkenntniss des Wahren oder Guten nach der einen Seite mehr als nach der anderen getrieben wird; doch besteht dieselbe auch im höheren Sinne: in jedem Falle hat er die Fähigkeit dasselbe zu bejahen und zu verneinen, zu erstreben oder zu fliehen, in dem Grade, dass selbst, wenn der klarste Grund uns zu etwas neigt, wir zwar moraliter gesprochen kaum das Gegentheil thun können, aber absolut gesprochen es können.“ (Princip. I, 39 ff., Epist. I, 112.)

Die Indifferenz des Willens ist natürlich dahin im Augenblicke der Ausübung, „weil, was geschieht, nicht im Augenblicke des Geschehens nicht geschehen kann.“

Dieser kurze Auszug zeigt, dass die Handlungen der Seele nach cartesianischer Anschauung, der Bestimmung durch irgend welche inneren oder äusseren Ursachen nicht unterworfen, spontane sind. Das Axiom ex nihilo nihil fit findet demnach auf dieselben keine Anwendung. Indem wir auf eine Kritik dieser der scholastischen Philosophie entstammenden Anschauung für jetzt nicht eingehen, beobachten wir nur die Widersprüche, in welche dieselbe mit anderen Grundsätzen geräth. Ein solcher besteht vor allem gegenüber dem theologischen Dogma, dass von Gott alles vorausgeordnet und vorausgewusst ist, und vergeblich versucht unser Philosoph beide Sätze zu vereinigen*). Wenn man hierauf wenig Gewicht zu legen hat, da Cartesius bekanntlich nur aus äusseren Gründen an verschiedenen religiösen Dogmen festhielt, so sind ernster die Bedenken, welche bei Erwägung seiner Lehren über die Beziehungen der Seele zum Leib sich ergeben.

*) Vgl. Epist. I, 8.

Diese Beziehungen sollen darin bestehen, dass einerseits die Handlungen der Seele Bewegungen des Körpers bestimmen, und umgekehrt auch körperliche Ursachen Wirkungen in der Seele ergeben; kurz in einer gegenseitigen Causalität. Die Einwände, welche gegen diese Annahme erhoben wurden, weil Seele und Körper doch wesentlich verschiedene Substanzen wären, mithin nicht auf einander wirken könnten, wies Cartesius kurzer Hand ab, indem er vielmehr die Behauptung als eine zu beweisende erklärte, dass verschiedene Substanzen nicht auf einander wirken (Respons. V), und auf die unmittelbar gegebene unio substantialis beider hinwies (Resp. IV); der naive Mensch habe keinen Zweifel, dass die Seele den Körper bewege und der Körper die Seele; in der naturwissenschaftlichen Auffassung der Dinge dominire der Begriff des Körperlichen, in der philosophischen derjenige des Seelischen, und deshalb seien beide ausser Stande, jene Einheit zu verstehen (Epist. I, 30). Als psychische Wirkungen sind alle willkürlichen Bewegungen aufzufassen; dabei wirkt die Seele nur an einer Stelle des Gehirns, von wo alles mechanisch weiter geht; umgekehrt sind die sinnlichen und Phantasievorstellungen als physische Effekte anzusehen, als die Endglieder von Processen, welche zunächst physiologisch-mechanischer Art sind, und durch Vermittelung der Zirbeldrüse seelische Zustände (Passiones) bewirken. Die betreffenden physiologischen Erregungen der Zirbeldrüse können auch durch rein mechanische Vermittelung wieder rückwärts motorisch wirken, und Cartesius erklärt mit Geschick aus diesen Reflexwirkungen eine grössere Zahl impulsiver Handlungen (Pass. 16); aber die Passionen treten auch direkt als Motive in Beziehung zum Willenscentrum, und obwohl der Wille völlig frei, vermag er doch die Passion nicht zu beseitigen, sondern sie nur durch Herbeirufung entgegengesetzter Vorstellungen zu äquilibriren.

Wie man aus diesen Anführungen ersieht, strebt Cartesius stark auf eine physiologische Psychologie zu und die Schrift Passiones animae, obwohl inhaltlich ein Gemisch von Hypothese und psycho-physischer Beobachtung, ist deshalb gerade gegenwärtig besonders interessant.

Freilich werden durch die Ergebnisse, zu denen er hier kommt, seine metaphysischen Sätze mehrfach erschüttert. Eine Einwirkung zwischen Leib und Seele scheint dem Princip, dass die Wirkung immer in der Ursache enthalten sein müsse, nicht zu entsprechen; hauptsächlich aber wird die Indifferenz des Willens durch dieselbe in Frage gestellt. Wenn es möglich ist, eine Anzahl Vorgänge in der Seele nach mechanischen Principien zu erklären, indem man auf die körperlichen Ursachen Rücksicht nimmt, aus denen sie entspringen*), wenn ferner Thätigkeitsäusserungen sich als rein mechaniche Reflexe deduciren lassen, so erscheint die Vermuthung nahegelegt, dass dies durchweg möglich sei, und das gesammte Wollen sich als mechanische Reflexwirkung auffassen lasse; jedenfalls muss die gesammte Energie der Bewegung, welche von aussen dem Gehirncentrum zugeführt wird und hier seelische Eindrücke veranlasst, wieder in irgend einer Weise ausgegeben werden, da sie doch nicht im Gehirn vernichtet werden kann. Umgekehrt, wenn durch den freien Willen eine körperliche Thätigkeit veranlasst wird, so kann nicht Energie erzeugt werden, denn dies würde dem ersten Gesetze der Natur widersprechen, es erscheint vielmehr plausibel, dass die hier ausgegebene Energie eine nur reflektirte ist. Eine leere Ausflucht ist es, wenn Cartesius, um diese Schwierigkeit zu vermeiden, durch den Willen nur die Richtung der Bewegungen geändert werden lässt; denn dazu ist natürlich auch ein Energieaufwand erforderlich, was er bei seinen mangelhaften dynamischen Begriffen übersieht. Im Ganzen bemerkt man, wie der Gedanke des Geschehens nach einem festen Zusammenhange von Ursache und Wirkung den Begriff der spontanen Aktion zurückdrängt, so dass künstliche Erklärungen aufgestellt werden müssen, um den letzteren aufrecht zu erhalten (wie der Gedanke der Richtungsänderung der Bewegungen), resp. die Spontaneität der Seele auf das Schaffen von Vorstellungselementen eingeschränkt wird, die weiterhin in dem causalen

*) z. B. Gedächtniss (Pass. 42) und Traum (Pass. 26).

Zusammenhange sich geltend machen (so bei der Erklärung der Beherrschung der Passionen).

Fassen wir zum Schluss die Hauptpunkte unserer Darstellung und Kritik zusammen.

Was zunächst die allgemeine ontologische Fixirung des Causalbegriffes betrifft, so haben wir gesehen, dass Cartesius das Verhältniss von Ursache und Wirkung als äquivalent mit demjenigen von Grund und Folge darzustellen bestrebt ist, indem er aus dem populären Begriffe (der sich an die äussere Wahrnehmung anschliesst) alle diejenigen Elemente entfernt, welche anschaulicher Natur sind (so besonders das Zeitverhältniss) und nur den Begriff der Abhängigkeit übrig lässt. Dies ist der Standpunkt des extremen Rationalismus.

Folgen wir ihm ferner auf das Gebiet der Wirklichkeit, um zu sehen, was er hier als Ursachen, und wie er ihre Wirkungsweisen bestimmt; so haben wir zunächst den Gedanken der transscendenten Causalität, vermöge deren die Vorstellungen von äusseren Dingen abhängen; doch bleibt die Art dieses Zusammenhanges unklar, und derselbe scheint nicht ohne Weiteres nach dem allgemeinen Begriffe der Causalität auffassbar.

Innerhalb der objektiven Welt selbst haben wir uns sodann eine metaphysische Causalität zu denken, indem alles, was existirt, eine Bedingung seiner Existenz hat, mit welcher es gleichzeitig gesetzt ist. Entsprechend dem logischen Postulat, dass die Reihe der Bedingungen eines gegebenen Gedankens nothwendig eine endliche sein muss, wird auch die metaphysische Causalreihe als eine endliche vorausgesetzt und mit der causa sui abgeschlossen.

In der Kosmologie und Psychologie dient als Grundlage für die Bestimmung des Causalitätsgedankens die Fixirung der metaphysischen Begriffe der Materie und der Seele; der allgemeinen Tendenz der Metaphysik gemäss wird als Träger der betreffenden Erscheinungen ein mit bestimmten Grund-

eigenschaften ausgestattetes Reales gedacht, welches allem besonderem Sein zu Grunde liegt, und an dem sich alles Geschehen vollzieht. Dem Begriffe der Materie zufolge wird nun das Vorhandensein eines Wirkens im populären Sinne innerhalb der materiellen Welt streng genommen negirt (obwohl Cartesius sich hier schwankend zeigt); die Zustände der Bewegung, in welchen sich die Massen befinden, erscheinen zwar veränderlich, aber die Veränderungen werden aufgefasst als bedingt, nicht sowohl durch die Materie selbst, sondern vielmehr durch Gesetze, welche aus dem Wesen der metaphysischen Ursache der Welt entspringen. Es besteht also zwar ein fester Zusammenhang von Bedingungen und Folgen nach mechanischen Principien, aber dieser Zusammenhang ist nicht durch sich selbst ein fester, sondern wird es durch ein Aeusseres.

Die Seelensubstanz erscheint dagegen mit derjenigen Aktivität ausgerüstet, welche das naive Denken einer Ursache beilegt, aber die Aeusserungen dieser Aktivität werden als bedingungslose (metaphysisch freie) dargestellt. Diese Vorstellung führt jedoch zu Schwierigkeiten, sobald die Beziehungen des materiellen und physischen Geschehens und die metaphysische Bedingtheit auch der Seele in Betracht gezogen werden. Die selbständige Aktivität widerspricht der letzteren, und ihre Freiheit erscheint unvereinbar mit der festen Ordnung des äusseren Geschehens, welche durch Vermittelung des Gehirns auch in das Leben der Seele eingreift. Endlich ist es Cartesius nicht gelungen, diesen Zusammenhang des äusseren und inneren Geschehens auf einen klaren Begriff zu bringen, so dass wirklich die Ereignisse im einen Gebiete sich aus denen im anderen nach logischer Consequenz ableiten liessen.

Das Axiom, dass alles, was geschieht, eine Ursache hat, kann demnach eine unbedingte Giltigkeit nicht beanspruchen, insofern es auf die Handlungen der Seele keine Anwendung findet, deren Entstehung ausser allem Zusammenhange mit irgend welchen anderen Ereignissen gedacht wird.

An gewissen Begriffen des cartesianischen Systems fest-

haltend, suchen nun einerseits Malebranche*), andererseits Spinoza die hervorgehobenen Mängel desselben zu verbessern, und gelangen so zu neuen Gedankenentwickelungen, zu deren Betrachtung wir nunmehr übergehen.

Malebranche.

(Quelle: Recherche de la vérité, Paris 1721.)

Noch entschiedener als Cartesius betont Malebranche die Rationalität des Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung, indem er geradezu die Definition aufstellt: Wahre Ursache ist eine Ursache zwischen der und ihrer Wirkung der Geist eine nothwendige Verknüpfung erkennt**), und in strenger Durchführung derselben überall da das Vorhandensein eines Causalverhältnisses leugnet, wo ein nothwendiger Zusammenhang im Denken nicht auffindbar ist. Insbesondere bekämpft er scharf die im gewöhnlichen Denken vorhandene Neigung auf Grund des Verhältnisses zeitlicher Folge Causalität anzunehmen***), und macht auf die abergläubischen Verirrungen aufmerksam, die aus einer derartigen Annahme entspringen (z. B. die Meinung, dass Ereignisse in Folge eines Kometen eingetreten sind). Er leugnet aber auch in derselben Consequenz, dass die willkürliche Bewegung unserer Vorstellungen auf der Causalität des Willens beruhe, und dass die Vorstellungen dem Inhalte nach als Wirkungen der

*) Der gewöhnlich als Begründer des Occasionalismus betrachtete Geulinx hat in dieser Schrift keine Berücksichtigung gefunden, weil seine Werke in unseren Bibliotheken kaum zu erlangen sind; übrigens halten wir auch Malebranche für den tieferen und consequenteren Vertreter des betreffenden Lehrbegriffs.

**) Lib. II, cap. 3: cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit apperçoit une liaison nécessaire.

***) Ibid. l'on ne doit par s'imaginer que ce qui precede un effet en soit la veritable cause.

Objekte aufzufassen sind, und beseitigt damit zwei wesentliche Sätze der cartesianischen Metaphysik. Fast alle, sagt er hierüber, schliessen, da ihnen die Ideen der Gegenstände gegenwärtig sind, wenn sie es wünschen, und ihnen dies täglich öfter vorkommt, dass der Wille, welcher die Entstehung oder vielmehr die Gegenwart der Ideen begleitet, ihre wahre Ursache ist, weil sie nichts im selben Augenblicke bemerken, worin sie dieselbe suchen könnten; aus demselben Grunde schliessen einige, dass die äusseren Objekte Bilder entsenden, die ihnen gleichen, denn da es nicht möglich ist, die Objekte an sich zu sehen, sondern nur vermittelst ihrer Ideen, so meinen sie, dass das Objekt die Idee hervorbringt u. s. w.

Mit diesen Anschauungen tritt er zu dem unphilosophischen Denken in einen so scharfen Gegensatz, dass nothwendig irgend ein Begriff zur Vermittelung gefunden werden musste. Dies ist derjenige der natürlichen, sekundären oder Gelegenheits-Ursache (cause naturelle, secondaire ou occasionelle). Es ist sicher, so gesteht Malebranche selbst zu, dass die Ideen dem Geiste gegenwärtig sind, sobald er will, aber was folgt daraus? Es folgt nur, dass „nach der Ordnung der Natur der Wille gewöhnlich nothwendig ist, damit man diese Ideen hat, aber nicht, dass der Wille die wahre und ursprüngliche Ursache ist, welche sie dem Geiste gegenwärtig macht, und noch weniger, dass der Wille sie von nichts hervorbringt.“ Der Thatsache nun der regelmässigen Verbindung zweier Erscheinungen, wie Wille und Idee, sucht er zu entsprechen, indem er der vermeintlichen Ursache die Bezeichung Gelegenheits-Ursache giebt.

Untersuchen wir jetzt zuerst, welches das Gebiet der reellen, welches dasjenige der nur sekundären Ursachen nach der Metaphysik des Malebranche ist, und wie die letzteren sich näher qualificiren.

Zunächst fällt die transscendente Causalität des Cartesius, wie schon angedeutet, ganz hinweg. Die Ideen, die wir haben, sind weder durch Objekte noch auch durch die Seele geschaffen, welche dazu ausser Stande ist, vielmehr müssen dieselben als direkt von dem absoluten Wesen hervorgebracht

angesehen werden, welches die Bilder aller Dinge umfasst (lib. III, 2, cap. 4 ff.). Dagegen bleibt der Gedanke der metaphysischen Abhängigkeit aller Wesen von dem Absoluten (der Gottheit) bestehen, ja er gewinnt eine noch weit höhere Bedeutung, insofern, wie wir sehen werden, alle Causalität auf diese reduzirt wird. Gott ist die Ursache aller Dinge, alles Reale in Körper- und Geisterwelt ist nur durch ihn und besteht durch ihn; zwischen dem Willen Gottes, als eines unendlichen Wesens und der Existenz der endlichen Dinge lässt sich ein nothwendiger Zusammenhang erkennen, daher haben wir hier wahre Causalität (III, sect. 2, cap. 5). Alle Dinge sind in Gott, er umfasst die ganze Welt, aber in einer spirituellen, nicht näher zu bestimmenden Weise. Von einer Selbständigkeit und eigenen Thätigkeit kann nach diesen Voraussetzungen weder bei den körperlichen noch bei den geistigen Naturwesen die Rede sein; alles, was an ihnen geschieht, ist unmittelbar auf ihre metaphysische Ursache zu beziehen; dieser Gedanke wird zum obersten Princip der Kosmologie und Psychologie.

Wenn dem Cartesius der Versuch, die materiellen Wirkungen lediglich auf Grund des Trägheitsbegriffes zu erklären, nicht gelang, so führt Malebranche das Princip der Passivität der Materie mit bewundernswerther Consequenz aus. Er stellt sich dabei auf den Standpunkt der mechanistischen Hypothese, opponirt nun aber ebensowohl gegen die Vorstellung, dass in den Körpern die bewegende Kraft liege, wie gegen diejenige, dass der eine dem andern etwas von seiner Bewegung mittheile (lib. VI, 2, 3), „die bewegende Kraft der Körper könne vielmehr nur der Wille dessen sein, der sie erhält“ *), für welchen das Zusammentreffen nur die Gelegenheit darstellt, seinen Beschluss auszuführen. „Welche Anstrengung, so führt Malebranche diesen Gegenstand weiter aus, ich auch mache sie zu begreifen (die Kraft), ich kann keine Idee in mir finden, welche mir vorstellte, was eine den Kreaturen

*) La force mouvaute des corps ne peut être que la volonté de celui qui les conserve.

beigelegte Kraft oder Macht sein könnte; wenn ich eine Kugel sehe, die eine andere anstösst, so scheinen die Augen zu sehen, dass sie die wahre Ursache der Bewegung ist, welche sie ihr giebt; frage ich aber meine Vernunft, so sehe ich deutlich ein, dass die Körper, welche sich nicht selbst bewegen können, keine Kraft mittheilen können, welche sie nicht haben" (Eclaircissement 15, p. 358). Schon die verschiedenen Arten, heisst es an anderer Stelle, wie man sich die Wirksamkeit der Körper denkt, beweisen, dass die Menschen hier von Etwas sprechen, das sie nicht kennen. Die Idee der Wirkungskraft stellt etwas Göttliches dar, denn die Idee einer höchsten Macht ist die Idee der höchsten Gottheit und die Idee einer untergeordneten Macht also die einer untergeordneten Gottheit; legt man den Körpern also substanzielle Fähigkeiten u. dgl. zu, so vergöttert man die Natur (lib. VI, 2, cap. 3).

Man fragt sich nun natürlich, woher denn die Regelmässigkeit der Verbindung einer Bewegungsmittheilung mit dem Zusammenstoss zweier Massen komme. Malebranche antwortet hierauf, dass Gott, indem er die Dinge und ihre Bewegungen wollte, zugleich gewisse Gesetze gewollt hat, nach denen die letzteren beim Zusammentreffen sich mittheilen (ibid. p. 113); an einigen Stellen scheint er indes einen besonderen göttlichen Willensakt für jeden besonderen Fall zu supponiren, wenigstens lässt sich die Zulassung der Wunder (Eclairciss. 15, preuve 5) und die Unterscheidung natürlicher und übernatürlicher Wirkungen nur unter dieser Voraussetzung rechtfertigen. (Natürlich werden alle die genannt, welche aus den von Gott festgesetzten allgemeinen Gesetzen hervorgehen, übernatürliche, die nicht von diesen abhängenden.) Nun soll zwar Gott meist nach den allgemeinen Gesetzen handeln, seine Willensakte nicht ohne Grund vervielfältigen, aber es wird doch erklärt, dass er absolut alles thun kann, was ihm gefällt, womit die Möglichkeit einer Abweichung von den allgemeinen Gesetzen zugestanden zu werden scheint.

Den Begriff der Seele sucht Malebranche möglichst nach Analogie desjenigen der Materie zu gestalten; der Aus-

dehnung der letzteren entspricht bei der Seele das Verstehen (entendement) der Bewegung, das Wollen, welches eine der Seele von Gott ursprünglich eingepflanzte, geradlinig auf das Gute gerichtete Energie darstellt, also weder dem Grade noch der Richtung nach von der Selbstbestimmung derselben abhängt (lib. I, 1, 1). Ist nun das Wollen im allgemeinen seiner Natur nach auf das Gute gerichtet, so hängen doch die einzelnen Willensbestimmungen noch davon ab, welches Objekt der Verstand als ein Gut auffasst; denn „der Wille ist eine blinde Macht, welche sich nur auf die Dinge beziehen kann, die der Verstand ihr vorhält“ (ibid.).

So ergiebt sich die Vorstellung der durchgehenden Bestimmung des Willens nach Motiven, und es fragt sich weiter, wer die in jedem Falle zur Geltung kommenden Motive bestimmt. Hier hat im gewissen Sinne nach Malebranche die Seele freie Wahl, „wir können an beliebige Dinge denken“ (Eclairc. I), ohne dass sie indes eine eigentliche Aktivität besitzt. Denn wenn wir auch im Selbstbewusstsein gewiss sind, dass in dem Augenblicke die Idee eines Dinges sich unserem Geiste darstellt, wo wir daran denken wollen, und wir selbst eine Anstrengung dabei empfinden, so erkennen wir doch nicht, dass unsere Anstrengung die Idee hervorbringt (Eclairc. 15, p. 386). Man kann nur sagen, dass die Seele, welche mit Aufmerksamkeit ein Objekt betrachten will, sich ihm nähert durch ihren Wunsch; dieser Wunsch ist aber nur ein „natürliches Gebet“, welches immer erhört wird, und demgemäss das absolute Wesen die betreffende Idee unserem Geiste zu Theil werden lässt (ibid.)*).

Die Lehre vom Wollen begreift in sich auch die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Willen und der (körperlichen) Handlung. Es ist selbstverständlich nach dem Vorigen, dass auch hier jede eigentliche Causalität von Male-

*) Vergl. auch Eclairc. 1: nous ne pouvons rien que par la puissance que nous recevons de notre union avec celui qui fait tout en nous.

branche geleugnet wird*). Wenn Cartesius von einer unio substantialis zwischen Geist und Körper sprach, so weist unser Philosoph nach, dass dies eine Tautologie ist, indem unter jener Einheit nichts Anderes gedacht werden könne als das, was erklärt werden soll; er behauptet statt dessen, dass auch hier der beständig wirksame Wille Gottes es ist, der die Verbindung der seelischen und materiellen Vorgänge schafft.

In einem sehr weiten Umfange lässt Malebranche übrigens psychische und physische Phänomene zusammenhängen. Die gesammte niedere Vorstellungsthätigkeit (Wahrnehmung und Imagination) betrachtet er als verbunden mit physiologischen Processen und selbst das reine Denken gilt wenigstens als begleitet von Erregungen im Gehirn, welche durch Beimischung imaginativer Elemente die Verstandeserkenntniss bald lebhafter bald dunkler machen**). Von besonderem Interesse ist für uns die Untersuchung, welchen Einfluss (natürlich nur im Sinne von Gelegenheits-Ursachen) die physiologischen Erregungen auf das Wollen haben. Es ist sofort klar, dass dieselben, soweit sie Wahrnehmungs- oder Phantasievorstellungen mit sich führen, Motive für das Wollen bedingen; und insofern auch die intellektuellen Ideen stets mit sinnlichen Bestandtheilen gemischt sind, ergiebt sich, dass der Trieb des menschlichen Willens durchweg Hand in Hand geht mit „Bewegungen des Blutes und der Lebensgeister“, dass er sinnlicher, leidenschaftlicher Natur ist***). Es giebt demnach eine grosse Menge von Handlungen, die aus einer Bestimmung des Willens durch sinnliche Motive hervorgehen und demnach rein nach psycho-physischen Naturgesetzen zu erklären sind, ohne dass dabei das Moment der freien Wahl in Betracht käme; denn wenngleich nach dem Früheren die Seele die Macht hat, die Aufmerksamkeit auf dies oder jenes

*) Eclairc. 15, p. 380.

**) Vgl. lib. V. 1, p. 409.

***) Vgl. lib. V. 1, p. 402: mais la volonté comme volonté d'un homme dépend essentiellement du corps, car ce n'est qu'à cause des mouvemens du sang où plutôt des esprits animaux qu'elle se sent agitée de toutes les émotions sensibles.

Objekt zu richten, so erscheint doch der Verlauf der Vorstellungen andererseits auch von den physiologischen Vorgängen bedingt. Unter dem Drucke dieser Anschauung spricht denn auch Malebranche nur noch von der freien Beurtheilung der Motive, nicht mehr von ihrer Wahl*); und selbst der Werth dieser freien Beurtheilung wird sehr in Frage gestellt, wenn anerkannt wird, dass die Leidenschaften die Imagination verfälschen, so dass sie der Vernunft die Dinge nicht darstellt, wie sie sind, sondern wie sie sich zur sinnlichen Tendenz des Willens verhalten (ibid. p. 600), so dass in diesem Zusammenhange alle Vorgänge des Willens sich zuletzt als rein mechanische, nach festen physiologischen und psycho-physischen Gesetzen erfolgende darstellen; eine Auffassung, die übrigens eine selbstverständliche Folge des von Malebranche an einigen Stellen ausgesprochenen Grundsatzes eines völligen Parallelismus der physischen und psychischen Bewegungen sein würde**).

Werfen wir jetzt einen kritischen Ueberblick über die entwickelten Anschauungen des Malebranche, so können wir zwei Gedanken als die obersten Grundlagen derselben bezeichnen. Einmal macht Malebranche mit der Vorstellung der Bedingtheit aller endlichen Substanzen, ihrer metaphysischen Abhängigkeit von einer absoluten Substanz strengen Ernst, indem er derselben auch den Begriff der Seele anpasst. Das Wollen, welches Cartesius als Aeusserung einer Aktivität der Seele ansah, versucht Malebranche in geistvoller Weise ähnlich wie die Bewegung der Materie als eine der passiven Seelensubstanz mitgetheilte Energie aufzufassen, über welche dieselbe so wenig Macht hat, wie eine Masse über ihre Bewegung, eine Auffassung, die in mancher Beziehung an die Metaphysik Schopenhauer's erinnert. Die nothwendige Folge des Princips der Unselbständigkeit der endlichen Substanzen ist die Leugnung aller Causalität zwischen denselben. Zu demselben Ergebniss führt aber auch der con-

*) Lib. V. 2. p. 461.

**) Vgl. lib. II. 1, 1 u. II. 5, 1.

sequent durchgeführte allgemeine rationalistische Grundsatz, dass die Wirkung jedesmal als logische Folge der Ursache begreiflich sein muss; Malebranche zeigt aber, dass diese Begreiflichkeit bei keiner physischen, psychischen und psychophysischen Wirkung vorhanden ist, ein Nachweis, auf welchen auch an und für sich Gewicht zu legen ist. Das philosophische Denken emancipirt sich hier zum erstenmal von dem Zwange der populären Anschauungen und scheidet energisch zwischen dem logisch zu Rechtfertigenden und dem Gewohnten, zwischen der blossen Verbindung zweier Erscheinungen und ihrer causalen Verknüpfung, ein Unterschied, der, wie Malebranche richtig bemerkt, schon zu machen ist, wenn man richtig aus der Erfahrung schliessen will; in dieser Beziehung kann Malebranche geradezu als Vorläufer des Hume angesehen werden. Cartesius kam, wie wir gesehen haben, nicht recht zur Klarheit darüber, worauf eigentlich der Zusammenhang der mechanischen Ursachen mit ihren Wirkungen beruhe, Malebranche zeigt, dass eine nothwendige Verknüpfung überhaupt nicht gegeben ist; ebenso markirt er scharf, dass die psycho-physischen Wirkungen nicht aus einer vermeintlichen Einheit von Leib und Seele abgeleitet werden können, sondern vielmehr umgekehrt diese Einheit nur in der Thatsache scheinbarer Wechselwirkung besteht. Als Denker hervorragenden Ranges zeigt sich unser Philosoph nun weiter darin, dass er es bei der Negation nicht bewenden lässt, sondern eine Erklärung für diejenigen thatsächlichen Zusammenhänge sucht, die das gemeine Denken als causale betrachtet. Hier wird nun der Gedanke von der Abhängigkeit alles Endlichen zum fruchtbaren Princip, indem er Veranlassung giebt zu der metaphysischen Hypothese, dass in der absoluten Substanz (C) der Grund der Verbindung einer Erscheinung (A) mit einer andern (B) liegt, die unter einander nicht zusammenhängen, so dass also damit, dass aus C die Existenz von A folgt, jedesmal auch die von B nothwendig gegeben ist. Dies ist möglichst abstrakt ausgedrückt der Inhalt des sogenannten „Systems des Occasionalismus“.

Es kommen also bei dem Occasionalismus drei Relationen

zwischen je zwei Gliedern in Betracht, erstens zwischen A und C, zweitens zwischen B und C und drittens zwischen Ca und Cb, d. h. C sofern es A und sofern es B bestimmt. Die erste und zweite Relation sind sachlich identisch und werden von Malebranche als causale betrachtet: Das absolute Wesen wirkt alles Reale, sei es nun dauernd oder vorübergehend. Die dritte, welche hauptsächlich den Zusammenhang von A und B erklärt, das metaphysische Correlat desselben darstellt, ist eigener Art und bezieht sich auf den Zusammenhang der Handlungen der absoluten Substanz untereinander: im Willen der Gottheit soll es liegen, dass jedesmal, wenn sie A will, sie auch B will. Die Kritik dieser Gedanken noch aufschiebend, erwägen wir vorläufig, wie sich vom Standpunkte des Occasionalismus die Ansicht der Natur gestaltet.

Es ist sofort klar, dass durch denselben die gewöhnliche Auffassung der Dinge materiell in Nichts geändert wird; auch bleibt Alles an seiner Stelle und in seinem Zusammenhange, nur dass dieser letztere anders interpretirt wird, als es das gemeine Bewusstsein thut. Nicht wirkliche Ursachen sieht und sucht der Occasionalist in der Natur, sondern nur occasionelle, d. h. keinen inneren, sachlichen Zusammenhang der Dinge, sondern nur eine äussere, durch den Willen Gottes gesetzte Verbindung derselben. Die Regeln dieser Verbindung erscheinen ihm daher als willkürlich, da das Vorhandensein sachlicher Gründe dafür, dass A vielmehr mit B als mit D, E u. s. w. verbunden ist, eben geleugnet wird. Damit wird der Naturwissenschaft natürlich der rationelle Charakter abgesprochen, den Cartesius ihr aufzuprägen sich bemühte; statt auf logische Entwickelungen wird sie auf Thatsachen hingewiesen, den einzigen Massstab für das Mögliche hat sie in der Erfahrung zu sehen und kann nie unabhängig von dieser urtheilen, welche Zusammenhänge in der Natur bestehen, welche etwa nicht. So erwächst aus einer rationalistischen Metaphysik in seltsamer Weise eine rein empiristische Naturlehre; das beachtenswertheste an der letzteren aber ist, dass sie den Gedanken einer festen Naturordnung unabhängig von der Annahme eines reellen Wirkens der

Dinge durchzuführen sucht, an welche derselbe sich in der Regel anschliesst. Liegen den Dingen wirksame Substanzen von unveränderlichem Wesen zu Grunde, so versteht sich, dass auch die Wirkungsweisen derselben feste sind, und demnach alle Veränderungen nach bestimmten Regeln erfolgen; die Voraussetzung einer Gesetzlichkeit, welche für sich in der Welt besteht, nicht im Wesen der Objekte selbst ihren Grund hat, ist etwas ganz Neues, wovon sich weder in der exakten Wissenschaft jener Zeit noch in dem Empirismus eines Baco eine Spur findet; und erst in der neuesten Naturwissenschaft ist dieser Gedanke in umfassender Weise zur Geltung gebracht worden. Das Programm, welches der Positivismus eines Comte derselben macht, ist in seinem allgemeinen Charakter identisch mit demjenigen, welches Malebranche ihr aufstellt. Für den Occasionalisten ist aber ein Naturgesetz, wenn auch für die Specialwissenschaft das letzte Princip, doch nichts schlechthin Selbständiges; er sieht ein, dass, wenn dasselbe keine aus dem Wesen der Sache hervorgehende Norm sein soll, dann nach einer andern Quelle zu suchen ist, aus deren Wesen zugleich sich ergeben muss, ob jene Gesetze eine absolute, unverbrüchliche, oder nur eine bedingte Geltung haben; er verweist somit die empirische Wissenschaft in letzter Linie doch auf metaphysische Principien, was der Positivismus bekanntlich nicht thut.

Es soll, wie wir sahen, allem endlichen Sein eine absolute Substanz (C) als Ursache zu Grunde liegen, und zwar, ein persönlicher Wille, welcher jenes Sein setzt. Die Frage ist also, ob ein nothwendiger Zusammenhang zwischen der Ursache und dem, was sie wirkt, hier vorhanden ist. Dieselbe muss allerdings bejaht werden, sofern der göttliche Wille als ein schöpferischer angesehen wird; dies letztere Prädikat ist aber, bei Lichte besehen, doch nur ein Postulat, mit welchem das gefordert wird, was man erklären will; nur ein vom theologischen Dogma beeinflusster Denker kann sich der Illusion hingeben, dass die schöpferische Macht des göttlichen Willens eine begreifliche Bestimmung sei, begreiflicher als die relative Macht des menschlichen Willens. Das Be-

wusstsein hiervon ist es denn offenbar auch, welches bei unserem Philosophen das Streben veranlasst, die Abhängigkeit der gesammten Wirklichkeit von dem absoluten Wesen unter einen andern Begriff als den der Causalität zu bringen; wenn der Ausdruck, dass Gott in uns und in allen Dingen handelt, wörtlich zu verstehen, so ist damit die Inhärenz der Dinge in Gott ausgesprochen, eine Vorstellung, die Spinoza konsequent ausgebildet hat.

Welche Sicherheit ist nun weiter bei der Annahme, dass jede einzelne Erscheinung direkt aus dem göttlichen Willen entspringt, gegeben, dass der Lauf der Natur ein regelmässiger sein werde? Um diese Sicherheit zu begründen, beruft sich Malebranche auf ein neues Prädikat des absoluten Wesens, die Gleichförmigkeit seines Wollens, auf Grund derer man erwarten könne, dass die einmal beliebte Ordnung der Verbindung seiner einzelnen Handlungen immer festgehalten werde. Der angegebene Grund dieser Erwartung ist aber, wie man sieht, abermals nur ein Postulat; weshalb soll der göttliche Wille nicht im beliebigen Chaos die Erscheinungen erzeugen, oder wenn man demselben bestimmte Zwecke unterlegen will, involvirt der Begriff des Zweckes denn die Bedingung, dass die einzelnen zur Erfüllung nöthigen Handlungen eine Regelmässigkeit zeigen? Offenbar nicht; und demnach lassen sich die Naturgesetze höchstens als Gewohnheiten des absoluten Wesen definiren, deren Bestehen wir aus der Erfahrung ersehen, von denen wir aber nicht behaupten können, ob sie ausnahmslos und ewig so bestehen werden. In der That räumt Malebranche, wenngleich nur aus Nachsicht für das religiöse Dogma, die Möglichkeit wunderbarer, d. h. von der gewöhnlichen Regel abweichender Ereignisse ein, und seine Voraussetzungen lassen allerdings dieselbe vollkommen zu. Sollte den Naturgesetzen unverbrüchliche Giltigkeit gesichert sein, so müsste aus dem Begriffe der absoluten Substanz, wie man sieht, das persönliche Moment eliminirt werden, und die Aktionen derselben müssten als aus ihrem Wesen mit Nothwendigkeit entspringende angesehen werden. Auch in dieser Richtung ist Spinoza weiter gegangen

als Malebranche, indem er an Stelle eines persönlichen Gottes ein unpersönliches Urwesen setzte. Der grösste logische Defekt, den die Metaphysik unseres Philosophen zeigt, liegt indes in der spekulativen Psychologie, denn hier geräth sie in Widerspruch mit der Grundannahme der Bedingtheit und folgeweise Unselbständigkeit des Endlichen. Ein wesentlicher Fortschritt des Malebranche gegenüber dem Cartesius ist zwar gegeben in der Auffassung des Willens als einer durch Gott der Seele eingepflanzten Neigung von bestimmter allgemeiner Richtung und Stärke, die das Subjekt in keiner von beiden Beziehungen modificiren kann, (so wenig wie die Masse ihre Bewegung), statt der cartesianischen Ansicht, dass das Wollen eine Aktion der Seele sei; ein Fortschritt liegt ferner in der Annahme, dass die specielle Handlung, zu welcher jene Neigung führt, bestimmt wird durch eine specielle Vorstellung, das Motiv, statt der absoluten Spontaneität der Handlungen. Aber dieselbe absolut freie Wahl, welche Cartesius der Seele unmittelbar in Bezug auf die Handlung zuschrieb, legt ihr Malebranche bei in Bezug auf die Lenkung der Aufmerksamkeit auf diese oder jene Vorstellung, die so zum bestimmenden Motiv wird; er sucht also in etwas veränderter Weise doch den Gedanken der indifferenten Freiheit festzuhalten, der zu den wesentlichen Voraussetzungen der theologischen Ethik gehört. Doch ist Malebranche ein zu scharfsinniger Denker, um zu übersehen, dass er also doch den Grundvoraussetzungen zuwider der Seele eine Macht (Causalität), wenn auch nur über die Vorstellungen zuerkennen müsste, und ist deshalb bemüht, auch hier das absolute Wesen als das eigentlich Wirkende darzustellen; die Seele soll nur Vorstellungen herbeiwünschen, Gott aber soll den Wunsch erfüllen. Man erkennt leicht, dass eine absolut passive Seele auch nicht einmal einen Wunsch erzeugen kann, und dass, selbst wenn sie dies könnte, sie ausserdem noch die Fähigkeit haben müsste, durch ihren Wunsch (Gebet) Gott zur Erfüllung irgendwie zu veranlassen. Jedoch vergisst Malebranche selbst in seiner Theorie der Leidenschaften diesen künstlich zurechtgemachten Freiheitsbegriff und kommt wider

Willen zu einer rein mechanischen Auffassung auch des psychischen Geschehens, d. h. zu der Ansicht, dass sowohl der Lauf der Vorstellungen als die Handlungen der Seele nach festen Gesetzen durch (occasionelle) Ursachen bestimmt sind, und nirgends ein Raum für unbestimmte Willkür bleibt. Auch hier muss Spinoza im voraus als Derjenige genannt werden, welcher den letzteren Begriff gänzlich eliminirte und versuchte den Begriff der moralischen Freiheit so zu bestimmen, dass er verträglich wurde mit der Annahme einer völligen metaphysischen Determinirtheit.

Spinoza.

(Opera Posthuma 1677.)

Spinoza bildet den Abschluss der cartesianischen Schule; bei ihm gelangen die verschiedenen Begriffsansätze, die in derselben hervortreten, zu einer vollen, consequenten Entwickelung; die Schule erreicht ihre Vollendung, und damit ist ihr Leben abgeschlossen, die Spekulation setzt nunmehr an anderen Punkten des natürlichen Begriffssystems ein. Manche Ideen des Cartesianismus treten allerdings auch später wieder hervor, so diejenige von der absoluten (metaphysischen) Freiheit des Willens, aber innerhalb eines neuen Begriffszusammenhanges. Dieser abschliessende Charakter des Spinozismus zeigt sich vor allem auch in der Bestimmung des Begriffes der Causalität.

Wir haben gesehen, dass mit dem immer stärkeren Hervortreten des Begriffes der metaphysischen Causalität Hand in Hand geht die immer stärkere Betonung des logischen Momentes im Causalbegriffe und die Ignorirung des anschaulichen; diese rationalistische Auffassung des Begriffes erreicht in der Metaphysik Spinoza's, die überhaupt das musterhafteste Produkt der rationalistischen Denkweise darstellt, ihr Extrem.

Uebrigens erscheint diese Denkweise durch die Grundvoraussetzungen jener Metaphysik selbst gerechtfertigt. Dieselbe hebt bekanntlich den Gedanken der (relativen) Substanzialität der Körper und der Seelen nach Massgabe des in der Einleitung erwähnten Axioms auf und erklärt das Körperliche und Seelische einfach als Attribute der einen, absoluten Substanz. Wie auch sich Spinoza das Verhältniss dieser Attribute zu einander und die Art ihrer Zusammengehörigkeit zu einem einheitlichen Wesen denken mochte*), so folgerte er jedenfalls aus der letzteren den bekannten Satz, dass „die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe ist, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge“ (Eth. II, prop. 7); in anderen Worten gesagt: „Die Macht Gottes zu denken ist gleich seiner thatsächlichen Macht zu handeln, d. h. was auch immer aus der unendlichen Natur Gottes formaliter (objektiv) folgt, das Alles folgt in Gott aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und derselben Verknüpfung objektiv (logisch)“; für ein umfassendes (ideales) Denken ist also jeder reale Zusammenhang gleichbedeutend mit logischer Folge, aus dem vollkommenen Begriffe des Absoluten lässt sich das folgern, was realiter aus dem Absoluten erfolgt. Man könnte noch Bedenken haben, ob das, was Spinoza vom göttlichen Denken sagt, ohne Weiteres auch auf das menschliche übertragbar sei. Nun kann aber das göttliche Denken doch gar nichts anderes bedeuten als das System der objektivgiltigen logischen Verhältnisse, und diese erfasst auch das menschliche Denken in seiner Vollendung; thatsächlich lehrt auch Spinoza, dass im letzteren das göttliche Denken, wenn auch nur partiell zum Ausdruck kommt, sofern wir adäquate Ideen, d. h. vollkommene Begriffe der Dinge haben**).

Unter den angeführten Voraussetzungen ist das von

*) Bekanntlich ist hierüber viel discutirt worden, vor Allem von Fischer und Erdmann.

**) Belehrend über diesen Gegenstand ist die Stelle in De intellect. emend. p. 515: requiritur ut inquiramus, an datur quoddam ens et simul quale, quod sit omnium rerum causa, ut ejus essentia objectiva sit etiam causa omnium nostrarum idearum . . .

Spinoza sogenannte Axiom zu verstehen: Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt nothwendig die Wirkung und hingegen, wenn keine bestimmte Ursache gegeben ist, ist es unmöglich, dass die Wirkung folge (Eth. I, ax. 3). Wir sagen das sogenannte Axiom, weil dasselbe faktisch nur eine Definition ist für Ursache und Wirkung, und zwar bestimmt es die Wirkung als dasjenige, was mit einem Anderen (der Ursache) nothwendig gesetzt und aufgehoben ist; natürlich wird man dies sowohl formaliter (in Bezug auf das Sein) als auch objective (in Bezug auf den idealen Zusammenhang) verstehen können.

Speciell die logische Seite des Causalzusammenhanges hebt das vierte Axiom hervor: „Die Erkenntniss der Wirkung hängt von der Erkenntniss der Ursache ab und schliesst diese in sich“. Dasselbe giebt demnach das Kriterium der im Vorigen definirten Causalität an; daran und nur daran erkennen wir dieselbe, dass die Wirkung sich als Folge der Ursache begreifen lässt. Dem widerspricht nicht die anderwärts aufgestellte Regel*), dass die Erkenntniss der Dinge den wirkenden Ursachen zu folgen hat, oder dass die Verknüpfung des Intellekts die Verknüpfung der Natur darstellen muss; die Verknüpfung der Natur ist logischer Zusammenhang, aber er liegt zunächst ausserhalb des individuellen Denkens, welches sich denselben erst anzueignen hat.

Die Identität der realen Folge mit der logischen sagt am kürzesten die Gleichung aus, dass die Macht eines Dinges (potentia) einerlei ist mit seinem Wesen (essentia) (Eth. I, prop. 3, 4). Dass die Wirkungsfähigkeiten eines Dinges (seine Kräfte) als Eigenschaften gedacht werden, die mit allen übrigen zur Einheit seines Wesens gehören, ist schon dem naiven Bewusstsein eigenthümlich; dass aber das Wesen, als der Inbegriff dessen, was zum Dinge gehört (Eth. II, def. 2), zugleich Macht oder Kraft repräsentire, und nicht die Kräfte nur einzelne Wesensbestimmungen darstellen, ist ein neuer Gedanke des Spinoza, der allerdings in seinem vollen Sinne

*) Epist. 15 De intellect emendat. p. 498.

genommen noch erheblich über das hier in Betracht kommende Ziel hinausschiesst, denn er ergiebt die Consequenz, dass nicht nur da, wo wir ein reales Abhängigkeitsverhältniss haben, die Glieder auch logisch verknüpft sein müssen, sondern dass auch umgekehrt alle Bestimmungen, die logisch aus dem Begriffe der Sache folgen, als Wirkungen derselben anzusehen sind. Diese Vorstellungsweise wird verständlich bei Berücksichtigung des Charakters der mathematischen, speciell der geometrischen Zusammenhänge.

Die Mathematik hat in der That nicht nur in methodischer Hinsicht, sondern auch materiell die Spekulation des Cartesius und seiner Nachfolger wesentlich beeinflusst; sie ist die Mutter des die letztern beherrschenden Rationalismus. Die Geometrie geht überall von erschöpfenden Begriffen ihrer Gegenstände aus und ist in der Lage, alle besonderen Verhältnisse derselben aus diesen Begriffen logisch zu deduciren; dasselbe erstrebt der Rationalismus in Bezug auf die Erkenntniss der wirklichen Objekte*). Nun betrachtet Spinoza (und das kann man ihm, wenn man will, als Fehler anrechnen) die Art, wie die Eigenschaften einer Figur von ihrer Definition abhängen, als Causalität; er hat dabei die sogenannten genetischen Definitionen im Auge (z. B. Kreis ist die Linie, welche durch Drehung einer Strecke um ihren Endpunkt entsteht), die er als definitio per causam proximam erklärt; demnach ist dann die Figur mit allen besonderen Eigenschaften die Wirkung der in der Definition angegebenen Ursache. Da hier in der That die Definition eine Handlung einbegreift, so ist es erklärlich, dass unser Philosoph nach Analogie dieses Falles die Dependenz der Eigenschaften vom Wesen durchgehends als Causalität bestimmte und so den Unterschied der blossen anschaulich-logischen Folge und des Causalzusammenhangs principiell vermischte. Dieselben Motive liegen wohl der gleichen Vermischung in dem Begriff der causa sui zu Grunde.

*) Vgl. Cogit. metaphys. II. c. 9 namsi homines clare totum ordinem naturae intelligerent, omnia aeque necessaria reperirent, ac omnia illa quae in mathesi tractantur.

Wie Grund und Folge in der Geometrie nicht getrennte Dinge sind, sondern in der Einheit der Figur zusammenhängen, so erscheint es zulässig, dass ein und dasselbe Ding in einer Hinsicht Ursache, in der anderen Wirkung sei.

Wenn Spinoza ganz wie Malebranche das absolute Wesen als die Ursache der endlichen Dinge und zwar sowohl in Bezug auf ihr Sein (existentia) als auch in Bezug auf ihr Wesen (essentia) bezeichnet, und doch gleichzeitig die endlichen Dinge nur als modi der absoluten Substanz, also als ganz in ihr enthalten angesehen wissen will, so ist dies auch nur auf Grund der zuletzt entwickelten Anschauung zu verstehen, also in dem Sinne, dass aus dem Begriffe des absoluten Wesens das Sein und Wesen der endlichen Dinge in der Weise folgt, wie die mannigfaltigen Bestimmungen einer Figur aus ihrem Begriffe. Daher auch Gott „die immanente nicht aber transiente Ursache" der Dinge genannt wird (Eth. I, prop. 18)*). Ebendeshalb fällt bei Spinoza auch der Begriff des göttlichen Wollens, der in erster Linie die reale Getrenntheit des Wollenden und des Gewollten voraussetzt, hinweg; die Causalität Gottes liegt in seinem Wesen (daher der Ausdruck: dei potentia sive infinita natura); wie aus dem Wesen des Dreiecks, so erläutert der Philosoph selbst die Sache, alle Eigenschaften desselben folgen, so entspringen die Wirkungen Gottes aus der unendlichen Natur desselben (Eth. I, prop. 17 schol.).

Damit ist der metaphysische Standpunkt des Pantheismus gegeben, der sich vom Cartesianismus und Occasionalismus eben dadurch unterscheidet, dass er die inconsequente Annahme einer realen Sonderung des absoluten Wesens von dem endlichen und die Vorstellung eines willkürlichen Wirkens desselben beseitigt. Zwar haben Cartesius und Malebranche nicht genauer erklärt, wie das Wollen

*) Vgl. auch Eth. I. appendix: explicui quod omnia in deo sint et ab eo ita pendeant ut sine eo nec esse nec concipi possint.

Gottes zu denken sein soll; beide schreiben ihm aber eine gewisse Gleichförmigkeit zu, aus der der erstere die ewigen Wahrheiten, der letztere die Naturgesetze ableitet, dabei steht jedoch der Gedanke im Hintergrunde, dass die Entschliessungen Gottes auch andere hätten sein können; ob endlich Gott nur einmal gewollt hat, oder fortwährend will, bleibt unklar. Nach den Principien des Spinozismus ist alles, was durch Gott gewirkt wird, nothwendig so und nicht anders, denn was aus der Macht, d. h. aus dem Wesen Gottes hervorgeht, kann nicht anders sein, als es ist, ist nothwendig gesetzt, sofern jenes gesetzt ist*), und die Abhängigkeit der Wirkungen von ihrer Ursache ist ohne alle Beziehung zur Zeit ewig gegeben. Die Bestimmtheit, welche Cartesius und Malebranche für alle Erscheinungen der endlichen Natur annehmen (bis auf den menschlichen Willen) wird also von Spinoza auch auf die absolute Substanz ausgedehnt und nirgends etwas Indeterminirtes, Spontanes übrig gelassen; es giebt in Gott kein freies Belieben, er kann das, was nothwendig aus seinem Wesen folgt, nicht hinfällig machen, oder etwas, das nicht aus demselben folgt, nicht schaffen.

Während daher die Metaphysik des Cartesius und Malebranche nur relativer Determinismus ist, ist diejenige des Spinoza absoluter. „In der Natur der Dinge, so lautet der 29. Lehrsatz, giebt es keinen Zufall, sondern Alles ist aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt auf eine gewisse Weise zu sein und zu wirken"; und in Satz 33 heisst es weiter, dass die Dinge auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten, als sie hervorgebracht sind. Somit ist auch der Begriff des Möglichen aus dieser Philosophie ausgeschlossen; das Mögliche wie das Zufällige sind nach demselben Begriffe, die nur auf der Mangelhaftigkeit unserer Erkenntniss beruhen;

*) In Cogit. met. I, 3 wird Cartesius kritisirt: cum in aeterno non detur quando, sequitur deum ante illa decreta numquam exstitisse ut aliud decernere posset.

„eine Sache heisst möglich, wenn wir ihre wirkende Ursache zwar einsehen, aber nicht wissen, ob sie (im Zusammenhang des Seins) bestimmt sei ... wenn wir aber eine Sache nur für sich im Auge haben, ohne ihre Ursache zu berücksichtigen, so nennen wir sie zufällig“ *); in Wahrheit wird eine Sache immer entweder nothwendig oder unmöglich sein**).

Trotzdem lehrt nun Spinoza, dass Gott (die absolute Substanz) frei sei, indem er eine neue Definition für die Freiheit sich bildet, und das Ding frei nennt, welches nur aus der Nothwendigkeit seiner Natur ist und handelt (Eth. I, def. 7). Er bezeichnet selbst in einem Briefe (Epist. 62) seine Freiheit als freie Nothwendigkeit (libera necessitas) zum Unterschied von der freien Willkür (liberum arbitrium) des Cartesius, und als Gegensatz derselben den Zwang, während die freie Willkür im Gegensatz steht zu jeder Determinirtheit***). Hiernach ist klar, dass Gott und nur Gott frei zu nennen ist, denn alle andern endlichen Dinge sind durch Gott bestimmt, er selbst handelt, ohne von einem Andern bestimmt zu sein, aus der Nothwendigkeit seines eigenen Wesens. Zur Bezeichnung Gottes als der letzten freien Ursache der Welt adoptirt Spinoza den scholastischen Terminus natura naturans und versteht unter natura naturata alles, was aus der göttlichen Natur folgt, aber doch auch als modus ihm als der einzigen Substanz inhärirt (Eth. prop. 29 schol.); so dass also Gott natura naturans ist in Bezug auf sein ursprüngliches durch sich selbst gesetztes Wesen, und natura naturata in Rücksicht auf das Mannigfaltige, das durch dies Wesen nothwendig gesetzt ist†).

*) Cogit. metaphys. I, cap. 3. Eth. I, prop. 33, schol. I.

**) Ibid. si itaque in decreto divino est, ut res aliqua existat, necessario existet; sin minus, impossibile erit, ut existat.

***) Epist. 62: ego eam rem liberam esse dico, quae ex sola suae naturae necessitate existit et agit, coactam autem, quae ab alio determinatur ad agendum et existendum.

Ibid.: vides me libertatem non in libero decreto sed in libera necessitate ponere.

†) Eth. I. prop. 18. Omnia, quae sunt in deo et per deum concipi debent, adeoque deus rerum, quae in ipso sunt, est causa.

Betrachten wir jetzt, wie die abgeleiteten Zusammenhänge der Modi in der spinozistischen Metaphysik aufgefasst werden, so fällt sofort auf, dass dieselbe uns zweierlei Causalreihen darbietet. Die Modi der göttlichen Natur, so heisst es, folgen aus derselben, entweder sofern sie an und für sich, oder sofern sie in bestimmter Weise zum Handeln determinirt betrachtet wird. (Eth. I, prop. 29 demonst.)

Aus der göttlichen Natur an und für sich kann nur Ewiges folgen, nichts Veränderliches, und Unendliches, nichts Endliches (vgl. die Erörterungen Seite 70). Welches nun aber die mit dem göttlichen Wesen nothwendig gesetzten Folgen sind, darüber sucht man in der Ethik vergebens bestimmte Aufklärung. Nach einer Aeusserung Spinoza's in den Briefen (Ep. 66) sind unmittelbare Wirkungen Gottes der unendliche Intellekt und die Bewegung, mittelbare von diesen abhängige Wirkung ist „der Anblick des gesammten Universums, welcher, obwohl er auf unendlich viele Arten variirt, doch immer derselbe bleibt". Auf denselben Gegenstand bezieht sich offenbar auch die Aeusserung in der Schrift de intellect. emendat. über die „Ruhe der ewigen Dinge", ausserdem ist hier noch die Rede von ewigen Gesetzen, welche in diesen Dingen als ihren wahren Grundbüchern eingeschrieben sind, nach denen alles Einzelne geschieht und geordnet ist". Man darf hiernach wohl annehmen, dass unter den ewigen Folgen des absoluten Wesens die Natur als Ganzes zu verstehen ist, sofern sie ein in sich abgeschlossenes System mannigfaltiger Einzelheiten ist und in allen Veränderungen stationär bleibt (man denke etwa an den stationären Zustand des Planetensystems); das Wesen der Natur liegt dann in der Systematik, welcher das Einzelne eingeordnet ist, und in den eigenthümlichen Formen der stationären Processe. Sowohl jene Systematik als diese Formen sieht die empirische Naturauffassung als Thatsächlichkeiten an, während sie auf dem Standpunkte des Spinozismus durch den Begriff der absoluten Substanz nothwendig gegeben gedacht werden. Gelten sie so einerseits

als Folgen der letzteren, so sind sie doch andererseits, sofern ihre Existenz auf derjenigen der Substanz beruht, nur Modifikationen derselben, wie die Eigenschaften einer Figur Folgen ihrer Definition, aber dabei doch nur Bestimmungen der durch die Definition gesetzten Figur, nicht selbständige Realitäten sind. Die Verkettung nun der bezeichneten Bestimmungen untereinander würde die eine der oben erwähnten Causalreihen darstellen, die natürlich in dem ursprünglichen Wesen der Substanz, als dem letzten Grunde, endet.

Den unendlichen Modifikationen stehen gegenüber die endlichen, die einzelnen Naturobjekte. Auf die zwischen ihnen bestehende Verknüpfung bezieht sich der Satz 23: Alles Einzelne oder ein jedes Ding, welches endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, kann nicht existiren oder zur Thätigkeit bestimmt sein, wenn es nicht zum Existiren und Wirken bestimmt wird von einer Ursache, welche auch endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, und wiederum diese Ursache kann auch nicht existiren oder zum Wirken bestimmt sein, wenn sie nicht von einer andern, die auch endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, determinirt wird u. s. w. ins Unendliche. Man sieht, dass hierin das Causalgesetz in dem gewöhnlichen physikalischen Sinne ausgesprochen wird. Die physische Causalität erscheint nach den Principien des Spinozismus als ein specieller Fall der allgemeinen und umfassenden Causalität der absoluten Substanz; jedes einzelne Ding wird betrachtet als einen Bruchtheil des göttlichen Wesens darstellend und somit auch mit einem Bruchtheil der göttlichen Macht ausgerüstet. Die physischen Ursachen sind demnach nicht Schein-Ursachen, wie im Occasionalismus, sondern wahre; und das allgemeine Gesetz, dass alles Sein als nothwendige Folge des göttlichen Wesens aufzufassen ist, wird in dem obigen Satze dahin specialisirt, dass jedes endliche Sein nicht als bestimmt durch das ewige und unendliche Wesen Gottes anzusehen ist, sondern als bedingt durch Gott, sofern er in einem andern endlichen Sein sich darstellt; gemäss dem allgemeinen Gesichtspunkte, dass Endliches nur wieder aus Endlichem folgen kann. Damit haben

wir die zweite der vorhin unterschiedenen Causalreihen, die sich von der ersten wesentlich dadurch unterscheidet, dass sie eine endlose ist. Uebrigens misst Spinoza der Einsicht in den Zusammenhang dieser Reihe einen geringen Werth bei; er verlangt, dass die wahre Wissenschaft nicht die Verkettung der „einzelnen, veränderlichen Dinge“, sondern diejenige der „festen und ewigen“ (der unendlichen Modifikationen) verfolge; auch biete die Ordnung des ersteren uns „Nichts als äussere Benennungen, Relationen, oder höchstens Fälle, was alles weit entfernt sei vom inneren Wesen der Dinge“ *).

In der That sieht es bedenklich aus mit der Erkenntniss des Endlichen, wenn man den Gesichtspunkt anwendet, dass die wahre Erkenntniss alles Sein als nothwendig gesetzt durch seine Ursache und in letzter Linie durch Gott begreifen solle. Denn abgesehen davon, dass Spinoza, wie wir sehen, geneigt ist, den Zusammenhang der endlichen Wirkung mit ihrer Ursache nur als „äussere Relation“, also nicht als eine mathematisch-nothwendige Folge anzusehen, so wird jedenfalls kein Endliches mit absoluter Nothwendigkeit bestimmt sein; denn da die Reihe seiner Ursachen in's Unendliche fortgeht, so fehlt der feste Grund, in welchem zuletzt alle Glieder derselben wurzelten; ein Grund, der nur da wäre, wenn die Reihe in die absolute Substanz einmündete. Somit würde das Einzelne bei dieser Betrachtungsweise sich als metaphysisch-zufällig qualificiren, und also das Princip der absolut-nothwendigen Bestimmtheit des gesammten Weltinhalts gebrochen sein. An einzelnen Stellen giebt Spinoza selbst zu, dass das Dasein des Einzelnen nicht den Charakter einer ewigen Wahrheit (absoluter Nothwendigkeit) habe; an anderen dagegen spricht er das Gegentheil aus, so im Satz 28 schol., wo es heisst, dass das Einzelne, Veränderliche so tief und wesentlich von dem Festen abhängt, dass es ohne dasselbe weder sein noch gedacht werden kann, also offenbar auch seine Nothwendigkeit theilen muss (vgl. ferner Ep. 28). Diese

*) De intellect. emendat. p. 516.

Auffassung kann man allerdings auch zu gewinnen glauben, wenn man von dem Begriffe der ewigen Modifikationen ausgeht. Denn wenn der gleichbleibende Anblick des Universums mit Nothwendigkeit gegeben ist, so scheint damit mittelbar auch jedes Einzelne mit Nothwendigkeit an seiner Stelle gegeben, denn aus der Ordnung alles Einzelnen resultirt die Gesammt-Ansicht. Dem ist entgegenzuhalten, dass aus dem Begriffe des absoluten Wesens nicht ersichtlich ist, warum das Welt-Ganze vielmehr ein in bestimmten Umrissen wechselndes, als ein absolut constantes sein sollte, und eben so wenig, warum an verschiedenen Orten dieselben Zustände sich wiederholen; mit andern Worten folgt aus jenem Begriffe nicht, dass es ein Geschehen giebt, somit kann auch für die Mannigfaltigkeit der wechselnden Zustände eines Dinges, für das Entstehen und Vergehen und die Vielheit des Identischen der Grund nicht in dem ewig sich gleichbleibenden einheitlichen Wesen der Substanz liegen; die Ordnung des Endlichen kann also keinesfalls nach derselben absoluten Nothwendigkeit bestimmt sein, wie die Verknüpfung der unendlichen und ewigen Modifikationen, und es bleibt in dieser Betrachtungsweise überhaupt unklar, woher diese Ordnung stammt. Die Schwierigkeit scheint beseitigt, wenn man die endlichen Modi unmittelbar als gegeben betrachtet und die absolute Substanz in ihnen auf besondere Arten (welche die Natur der einzelnen Dinge ausmachen) zum Wirken bestimmt denkt; die Lösung ist aber nur scheinbar, denn es bleibt jetzt die Frage, wie denn die absolute Substanz zu einer zeitlich wechselnden Vielheit solcher besonderen Bestimmungen kommen soll. Es besteht also eine Kluft zwischen derjenigen Causalität, die Gott „an und für sich betrachtet", d. h. als unendliche und unveränderliche Substanz hat, und derjenigen, die er ausübt, sofern er den endlichen Modis als Substanz zu Grunde liegt; so wenig die Determination der ewigen Substanz zu veränderlichen Modis begreiflich ist, so wenig lässt sich die letztere Causalität aus der ersteren deduciren. Die Verschiedenheit beider zeigt sich aber am schlagendsten darin, dass die eine Causalreihe unendlich ist und Glieder von relativer Nothwen-

digkeit enthält, die andere endlich und Glieder von absoluter Nothwendigkeit befasst*).

Während in den ersten Büchern der Ethik die Welt nach Seite ihrer Bedingtheit durch die absolute Substanz betrachtet wird, geht Spinoza im dritten und in den folgenden Büchern aus von dem Begriffe des einzelnen Dinges als einer endlichen Modifikation der Substanz, die einen bestimmten Bruchtheil des unendlichen Wesens in ihrem specifischen Charakter darstellt, ohne weiter nach ihrem Verhältniss zur Substanz zu fragen; es werden dabei Anschauungen ausgebildet, die theilweise genau und vollständig in den Rahmen des pantheistischen Monismus passen, theilweise aber auch geignet sind, den Monismus zum Pluralismus umschlagen zu machen und den Gedanken zur Reife zu bringen, dass, wenn die Vielheit der endlichen Dinge nicht begreiflich ist aus der Einheit einer absoluten Substanz, vielleicht leichter unter Voraussetzung vieler Substanzen die Verbindung derselben zu einem Weltganzen erklärt werden kann.

Da die betreffenden Sätze auf den speculativen Aufbau einer Anthropologie hinzielen (das menschliche Individuum im Auge haben) und grossentheils in entsprechender Fassung gegeben sind (obwohl sie auch die Verallgemeinerung auf beliebige Individuen zulassen), da endlich ihr Inhalt vielfach psychologische Erfahrungsbegriffe heranzieht, so erscheint es angemessen, zunächst den spinozistischen Begriff der Seele zu betrachten.

Man weiss, dass Spinoza aus der Voraussetzung der Einheitlichkeit des Wesens der Substanz den durchgängigen Parallelismus zwischen den Modis der Ausdehnung und denen des Denkens folgert, die objektive (in Gott inhärirende) Idee

*) Die hier erörterte Schwierigkeit ist, wie man bemerkt haben wird, identisch mit der bekannten crux der Spinoza-Interpreten, der Frage, wie die unendliche Substanz zu einer Vielheit endlicher Modi kommt, die in der Regel nur vom Gesichtspunkte des Substanzbegriffes erörtert wird.

des einzelnen ausgedehnten Objekts ist die Seele desselben, und alles, was sich am Körper ereignet, ist verbunden mit einer Modifikation der Seele, giebt eine Idee (Vorstellung) innerhalb derselben. Die Congruenz des Physischen und Psychischen am Menschen, die Cartesius und Malebranche als psychologische Theorie theilweise aufstellten, wird von Spinoza zum metaphysischen Grundsatz erhoben, und dieser Grundsatz noch ergänzt durch den weiteren, dass die Ursachen eines jeden Phänomens sowohl auf der physischen als auf der idealen Seite sich vollständig nachweisen lassen müssen, womit die Vorstellung einer Wechselwirkung beider Gebiete, also einer Erklärung des Psychischen aus dem Physischen und umgekehrt, wegfällt*). In der That ist es nach der Theorie des nothwendigen logischen Zusammenhangs der Ursache und Wirkung unmöglich, dass aus einer physischen Ursache etwas Psychisches folge et vice versa, und der thatsächlichen Verknüpfung beiderlei Erscheinungen vermag deshalb nur die Annahme eines ursprünglichen Parallelismus gerecht zu werden. Das Grundgesetz des individuellen Lebens ist nun das Gesetz der Selbsterhaltung, welches in den Sätzen zum Ausdruck kommt, dass kein Ding ausser durch eine äussere Ursache zerstört werden kann, und dass vielmehr jedes, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu beharren strebt. (Eth. III, pr. 4 u. 6.)

Der erstere ist ersichtlich eine Verallgemeinerung des physikalischen Trägheitsgesetzes, welches Spinoza hier spekulativ zu gewinnen sucht. Der Beweis beruht nämlich auf einer Erörterung des Wesens der Setzung eines Begriffes und der Definition und zeigt, dass in dem Gesetzten nie ein Grund seiner Aufhebung inbegriffen sein kann. Man wird beim ersten Blick geneigt sein, einzuwenden, dass der Satz sich

*) Der cartesianischen Theorie der Wechselwirkung gegenüber bemerkt Spinoza treffend: „Niemand weiss, auf welche Weise und mit welchen Mitteln der Geist den Körper bewegt, oder wieviel Grade Bewegung er ihm ertheilen kann“; Niemandem hat aber auch die Erfahrung belehrt, „was der Körper nach den Gesetzen seiner eigenen Natur wirken kann, und was er nicht kann“. (Eth. III, pr. 2 schol.)

also nur auf die logische Identität des Gedachten, aber nicht auf die Beharrung des Realen beziehe; doch ist zu bedenken, dass ja dem Spinoza das räumliche Dasein eines Dinges zugleich logische Satzung desselben im göttlichen Denken ist, und dass die physischen Verhältnisse des Dinges den logischen correspondiren müssen. Der zweite der obigen Sätze wiederholt nicht bloss den ersten, sondern führt einen neuen Begriff ein, nämlich den des Strebens (conatus); indem die Beharrung der Dinge mit einem conatus sich selbst zu erhalten verbunden gedacht wird, wird sie bei Spinoza wie bei Cartesius aus einem passiven Zustande in ein aktives Verhalten verwandelt. Zwar heisst es, dass jener conatus „Nichts ist als das gegebene oder aktuelle Wesen des Dinges“, (prop. 7) aber, wir wir bei Betrachtung des Substanzbegriffes gesehen haben, haben wir uns das absolute Wesen und so auch die einzelnen Dinge auf Grund ihrer blossen Satzung als zu Folgen (Wirkungen) disponirt zu denken. Aber während bei jenem die Macht nur logisch interpretirt wurde (die absolute Substanz ist der Grund für unendlich viele Folgen), giebt Spinoza für den Selbsterhaltungstrieb der endlichen Dinge, also für die ihnen immanente Aktivität, auch einen physischen, der psychologischen Erfahrung entlehnten Begriff, indem er ihn als Verlangen (appetitus), Begierde (cupiditas), resp. Willen (voluntas) bezeichnet. (Eth. III, prop. 9, schol.)

Nur durch Vermittelung dieser realen Begriffe wird es möglich, das concrete Leben der menschlichen Seele den abstrakten ontologischen Gedanken unterzuordnen. Ob freilich diese Subsumtion eine aus der Natur der Sache sich ergebende oder eine künstliche ist, wird nachher zu erörtern sein.

Es braucht kaum betont zu werden, dass Spinoza hier sehr nahe mit Malebranche zusammentrifft, welcher ja auch den individuellen Willen unmittelbar auf das absolute Wesen zurückführte und zugleich denselben mit der mechanischen Energie der Bewegung metaphysisch identificirte. Um Wesen und Richtung des Triebes zur Beharrung im Sein genauer zu verstehen, ist es erforderlich, über den realen Inhalt des

individuellen Seins sich vollkommen klar zu werden. Derselbe zerfällt nach Spinoza in zweierlei Bestandtheile, einen ursprünglichen durch Gott gesetzten Kern, welcher einen Bruchtheil des göttlichen Wesens darstellt, und in die Affektionen, die dieser Kern durch andere relativ selbständige Modi erfährt. Diese Affektionen sind natürlich als Wirkungen aus ihren Ursachen zu erklären, und ihre Realität ist identisch mit derjenigen der Ursachen. Auf Seite des Körpers haben wir hiernach seine Eigenthätigkeit zu unterscheiden von der ihm von aussen mitgetheilten Bewegung, auf Seite der Seele zeigt sich derselbe Unterschied in den adäquaten und inadäquaten Ideen (Eth. III, pr. 1). Demgemäss haben nun auch die Triebe im Individuum eine doppelte Wurzel: sie resultiren entweder aus der eigenen Natur desselben oder aus den durch äussere Ursachen bestimmten Affektionen; in der Regel werden beide Quellen sich geltend machen (Eth. IV, pr. 5, 6 und append.)*). Andererseits scheint allerdings der conatus in suo esse perseverandi von Spinoza nur aus der eigenen Natur abgeleitet zu werden, so dass ihm durch äussere Ursachen Richtung und Inhalt niemals ausschliessend gegeben werden kann, sondern höchstens insofern, als das Individuum gegen dieselben reagirt (Eth. III; 37. IV, 20).

Die Antwort auf die für uns wichtige Frage nach den etwaigen Ursachen des Wollens ist im Vorangehenden schon im Allgemeinen enthalten; es bleibt nur noch die Formel des psychologischen Causalgesetzes ausdrücklich zu erwähnen: dass jede Modifikation des unendlichen Denkens (also insbesondere auch jede Bestimmung in der menschlichen Seele) durch eine andere determinirt sein muss u. s. f. ins Unendliche (E. I, 32). Der Wille kann schon hiernach nicht als freie Ursache gelten, sondern nur als nothwendige; wie jede Thätigkeit des Körpers nothwendig ist im Zusammenhange der körperlichen Natur, so ist es jede Thätigkeit der

*) Vgl. auch E. III, 56: at cupiditas est ipsa uniuscujusque essentia seu natura, quatenus ex data quacunque constitutione determinata concipitur ad aliquid agendum.

Seele im Zusammenhange der geistigen. Dasselbe ergiebt sich aus dem Princip des Parallelismus: „Der Beschluss wie das Bestreben des Geistes und die Determination des Körpers sind der Natur nach zugleich oder vielmehr dieselbe Sache, welche wir, unter dem Attribut des Denkens betrachtet, Entschluss, und wenn sie unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird, Determination nennen.“ (E. III, 2, schol.)

Der Entschluss des Geistes, so heisst es Ep. 62, von dem man annimmt, dass er frei sei, unterscheidet sich nicht von der Imagination oder dem Gedächtniss und ist Nichts als die Affirmation, welche eine Idee als Idee nothwendig in sich schliesst. Diese Affirmation aber bleibt so lange in Geltung, bis eine andere sie aufhebt; behauptet man, dass kein Motiv nothwendigen Zwang in sich schliesst, so kann das nur heissen, dass es unter anderen Umständen, nämlich bei Gegenwart anderer Motive in der Seele hätte verdrängt werden und so unwirksam bleiben können; in dem Augenblicke, wo es bestimmt, bestimmt es nothwendig (Ep. 62).

Es ist nicht nöthig, die Argumentationen Spinoza's zu Gunsten der völligen Determinirtheit des Willens noch weiter zu häufen, da dieselbe ja leicht als nothwendige Consequenz seiner allgemeinen Principien zu verstehen ist; beachtenswerth ist nur noch die Erklärung, die der Philosoph über den Ursprung der vulgären Meinung von der Freiheit des Willens giebt. Die Menschen wähnen, so sagt er, dass sie frei sind, weil sie ihrer Willensakte und ihres Verlangens sich bewusst sind, an die Ursachen aber, von denen sie zum Verlangen und Wollen disponirt werden, nicht denken, weil sie dieselben nicht kennen (Eth. I, append.). Er erläutert dies näher durch das bekannte Bild des geworfenen Steines, welcher, wäre er mit Bewusstsein begabt, glauben würde, dass er aus freiem Antriebe dahin fliegt, weil ihm sein Bewusstsein nur die Energie, welche er zur Bewegung besitzt, zeigen würde, nicht aber die Ursachen derselben. Die Illusion der Freiheit ist hiernach einfach ein Missverständniss der Thatsache, dass unsere Handlungen mit Bewusstsein verbunden, gewollte

sind, während keine Thatsache uns den Ursprung des Wollens zeigt.

Zwar lässt Spinoza das Prädikat der sittlichen Freiheit für menschliche Handlungen bestehen, sofern dieselben aus dem Denken, aus klarer Einsicht hervorgehen; aber das Denken erfolgt doch nach logischer Ordnung, wenn auch nicht nach einer Determination von aussen. Auch steht die Denkkraft weder in Rücksicht ihrer Ursachen noch ihrer Wirkungen ausserhalb des Naturzusammenhanges, denn das einzelne Individuum und seine Denkfähigkeit sind gesetzt im Zusammenhange der ganzen Natur: „die Erfahrung lehrt, dass es nicht mehr in unserer Macht ist einen gesunden Verstand, als einen gesunden Körper zu haben" (Tract. polit. II, 6), und das Denken kann nur dadurch mit der Macht der durch äussere Ursachen bedingten Affekte in Conkurrenz treten, dass es selbst mit Affekten (aktiver Art) verbunden ist (Eth. III, 58, 59), und dass die durch diese letzteren determinirte Begierde über die durch die passiven Affekte bestimmte den Sieg davon trägt.

Ueberblicken wir jetzt die neuen Momente, die Spinoza's Philosophie für die Entwickelung des Causalbegriffes geliefert hat, zusammenhängend, um zugleich ein Urtheil über den Werth derselben zu gewinnen.

1) An erster Stelle ist da die entschieden rationalistische Grundauffassung Spinoza's hervorzuheben, nach welcher jedes Causalverhältniss äquivalent ist einer logischen Folge; es ist gezeigt worden, wie sich diese Auffassung dem Philosophen ergiebt aus dem Gedanken der Einheit der Attribute des Denkens und der Ausdehnung in der absoluten Substanz und in allen ihren Modifikationen, und dass sie unterstützt wird durch die Betrachtung der geometrischen Thatsachen, bei welchen jede räumliche Verknüpfung mehrerer Bestimmungen in der wissenschaftlichen Auffassung sich als logischer Zusammenhang darstellt. Bei dem Princip der Zweideutigkeit des Realen wäre nun aber zu erwarten gewesen, dass die Causalität auch charakterisirt würde, wie sie sich unter dem

Attribut der Ausdehnung betrachtet darstellt. Dies hat Spinoza unterlassen, und dadurch verliert er jedes Kriterium der Unterscheidung zwischen Bewirkung und logischer Verknüpfung und kommt dazu, Verhältnisse als causale aufzufassen, die nur logischer Art sind, und das logisch bestimmte Wesen eines Dinges, welches ein Princip für logische Folgen darstellt, zugleich als das Princip seiner realen Wirkungen zu bezeichnen. Auf diesen Grundlagen beruht die eigenthümliche Lehre Spinoza's von der Causalität, durch welche die natura naturans ihre unendlichen Modifikationen hervorbringt und Ursache ihrer selbst ist; Ursache und Wirkung sind hier substanziell identisch, und nur durch die einseitige Betonung des Logischen in der Causalverknüpfung wird es möglich, in diesem Falle überhaupt von Causalität zu sprechen. Zur Sache ist überdem zu bemerken, dass Spinoza in keiner Weise die nothwendige Abfolge der ewigen Modi aus dem Wesen der Substanz aufgezeigt hat, da er ja sich kaum klar äussert über den Inhalt dieser Modi; jene Folge ist also nur eine postulirte, und die ganze Lehre wird nur dann als wissenschaftlich haltbar gelten können, wenn irgend welche anderweite Motive mit Nothwendigkeit auf sie hinführen.

Noch weniger kann davon die Rede sein, die causale Abhängigkeit der endlichen Modi von einander als ein Verhältniss nothwendiger logischer Verknüpfung wirklich einzusehen. Spinoza hat uns keinen Fall gezeigt, in welchem die physische Wirkung aus der physischen Ursache sich logisch ableiten liesse. Causalität nach der spinozistischen Definition ist demnach ein Verhältniss, welches zwar möglicherweise in der Natur vorhanden ist, über dessen wirkliches Bestehen wir aber, bei den uns zu Gebote stehenden Erkenntnissmitteln, niemals würden Gewissheit erlangen können, da wir zunächst immer nur das Aeussere der Dinge beobachten, niemals sofort das etwaige innere Wesen derselben durchschauen, und die aus ihm sich ergebenden nothwendigen Beziehungen einsehen können. Dazu ergeben sich noch besondere Schwierigkeiten, wenn es darauf ankommt, die Causalität der endlichen Dinge derjenigen der absoluten Substanz

6*

unterzuordnen, welche allein der Realgrund alles Seins und damit auch alles Wirkens sein soll; mag man das Wirken Gottes mit dem Occasionalismus als transiente Schöpferthätigkeit oder als den Dingen immanent ansehen mit Spinoza, in keinem Falle ist aus dem unveränderlichen Wesen des Absoluten die zeitliche Vielheit verschiedener und die örtliche Vielheit gleicher Handlungen zu begreifen, die das erfahrungsmässige Wirken der Dinge fordert.

2) Wir haben das Princip des Spinoza, dass ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum in Uebereinstimmung mit der Grundanschauung des Philosophen dahin gedeutet, dass der realen Abhängigkeit des Seins (unter dem Attribut der Ausdehnung) eine logische Abhängigkeit innerhalb des absoluten Denkens entspreche, indem wir die Entgegenstellung der Dinge und ihrer Ideen als identisch auffassten mit derjenigen der essentia formalis und essentia objectiva, welche Cartesius in Bezug auf die Gegenstände des Erkennens macht. Wenn nun Spinoza die Vorstellungen in der menschlichen Seele nach demselben allgemeinen Princip als das ideale Correlat der realen (äusseren) Zustände des Körpers ansieht, so ist dies ersichtlich eine unzutreffende Analogie; denn wenn man Spinoza gern zugeben wird, dass der Inhalt der Vorstellungen nicht unmittelbar das Wesen der Sachen darstellt, auf welche sie sich beziehen, so kann man doch auch nicht sagen, dass sie die Zustände des Körpers so darstellen, wie sie im absoluten Denken aufgefasst, sich ausnehmen würden, dann müsste die Vorstellung der Farbe z. B. den Begriff einer gereizten Netzhaut in sich schliessen. Die Vorstellungen sind also eigenthümliche Realitäten, die den ausgedehnten Realen an die Seite zu stellen sind. Sie sind nicht selbst Modi des absoluten Denkens, sondern das letztere wird von ihnen, wie von den Körpern Ideen (Begriffe) haben, und nur insofern man diese letztern betrachtet, kann der Zusammenhang der subjektiven Vorstellungen, wie derjenige der Dinge als ein logischer gelten, an sich ist er ein realer, wie der letztere.

3) In der That stellt Spinoza trotz der principiellen

Verwechselung des Logischen und des Psychologischen gerade für den Zusammenhang der Vorstellungen auch ein Realprincip auf, während für den Zusammenhang des äusseren Seins der abstrakte Gedanke der logischen Verknüpfung genügen muss.

Hätte unser Philosoph den Versuch gemacht, die Grundgesetze der exakten Naturwissenschaft aus seinen metaphysischen Principien abzuleiten, so würde er auch dabei gesehen haben, dass es unmöglich, mit dem Begriffe der logischen Abfolge der Wirkung aus der Ursache auszukommen, dass vielmehr eine zeitliche Disposition der Ursache anzunehmen ist, vermöge welcher sie den Effekt gerade jetzt hervorbringt und ihn nicht ewig, wie der Grund die Folge, mit sich geführt hat. So sahen wir ja, dass Cartesius, um den Stoss zu erklären, den negativen Begriff der Trägheit zu dem positiven einer Widerstandskraft im Stillen erweitern musste. In der That nimmt auch Spinoza und zwar ganz allgemein in jedem endlichen Wesen etwas mehr an als das blosse Gesetztsein durch das Absolute: einen conatus im Sein zu verharren. Sollte damit nichts Anderes gesagt sein, als dass ein Reales, sofern es einmal gesetzt ist, nothwendig gesetzt bleibt, wie ein widerspruchsfreier Begriff, so wäre es unnütz gewesen, einen besonderen Terminus zu erfinden. Der Beharrungstrieb repräsentirt aber, wie die Anwendung zeigt, nicht bloss die (logische) Identität des Wesens einer Sache und die etwaige Bestimmung gewisser (logischer) Folgen durch das Wesen, sondern eine vorläufig nicht näher zu bestimmende Wirkungs- und Widerstandskraft. Die Gleichsetzung der Macht eines Dinges mit seiner im absoluten Denken, also logisch, bestimmten Wesenheit wird daher durch den Begriff des Conatus aufgehoben; nur in Bezug auf die Wirkungen der absoluten Substanz, welche ebenso ewig und unveränderlich wie diese selbst sind und ihr inhäriren, kann jene Gleichung aufrecht erhalten werden.

Anwendung und weitere Ausbildung erfährt der Begriff indes nur in der Psychologie. Wie in der absoluten Substanz so wird auch in der Seele, als relativer Substanz, von Spinoza

eine immanente Causalität angenommen, vermöge deren sie eine Mannigfaltigkeit von Folgen in sich zur Wirklichkeit bringt. Diese Annahme, welche zunächst in der metaphysischen Auffassung des Wirklichen wurzelt, zeigt sich übrigens auch übereinstimmend mit der Erfahrung, welche uns eine Mannigfaltigkeit von Zuständen in der Seele beobachten lässt, die sich ohne äussere Ursache abspielen. Als das Princip nun, welches diese Folgezustände bestimmt, gilt eben jener conatus, mit dem der empirische Begriff des Triebes (appetitus) identificirt wird; damit wird die Möglichkeit einer Deduktion der erfahrungsmässig gegebenen psychologischen Thatsachen eröffnet. Die mannigfaltigen Zustände des Seelenlebens lassen sich in keinem Falle als logische Consequenzen betrachten, die im ursprünglichen Wesen der Seele eingeschlossen sind, dagegen kann man wohl versuchen, sie als Modifikationen der Seele aufzufassen, die auf Grund eines inneren Triebes sich aneinanderreihen. Auf diese Vorstellung kommen wir am Schluss zurück. Beachten wir zunächst, dass die spinozistische Psychologie auch den Begriff der transienten Causalität benutzt; sie nimmt gewisse Zustände in der Seele als durch eine äussere Ursache gesetzt an. Welche Beziehung diese zum Selbsterhaltungstriebe des Individuums haben, ist nicht recht ersichtlich. Eben dadurch, dass sie auf Rechnung äusserer Ursachen gesetzt werden, wird gesagt, dass sie nicht als resultirend aus jenem Triebe gedacht werden können; ebenso wenig aber kann es statthaft sein, dieselben aus der Macht der äusseren Ursachen allein erklären zu wollen, denn diese würde unter dem Begriffe des Selbsterhaltungstriebes gedacht nur Folgen bedingen können, die den betreffenden Ursachen immanent sind. Die einzig mögliche Vorstellungsweise würde die von Spinoza gelegentlich angedeutete sein, dass die äusseren Ursachen die immanente Aktivität der Seele zu einer eigenthümlichen Reaktion bestimmen. Die fraglichen Zustände würden dann als die Resultate einer Wechselwirkung des Subjekts und der äusseren Ursachen anzusehen sein; für diese fehlt aber dem Spinozismus ein Begriff; aus dem Princip der Selbsterhaltung zweier Wesen

ist allein nicht zu ersehen, wie dieselben einander bestimmen sollen. Wenn also derselbe zwar auch auf ein Realprincip der Causalität des Endlichen recurrirt, so ist dies doch nur genügend für immanente, unzulänglich für transiente Causalität; beide Formen aber werden von ihm als bestehend angenommen.

4) Wir deuteten schon an, dass die Annahme einer logisch nothwendigen Verknüpfung alles Wirklichen, da sie nicht aus der Erfahrung entnommen sein kann, ein spekulatives Motiv haben müsse. Dies Motiv liegt theils im Wesen des Rationalismus überhaupt, daneben aber auch in dem Streben, eine deterministische Auffassung der Welt zu gewinnen; die Vorstellung einer durchgängigen eindeutigen Bestimmtheit alles Seienden ist am leichtesten fassbar, wenn man sich dieselbe nach dem Muster der mathematischen denkt, d. h. so, dass der gesammte Weltinhalt das System der Folgen einer ursprünglichen Position darstellt. Die Schwierigkeiten, die dieser Lehre entgegenstehen, besonders wenn die Determinirtheit der Welt als eine absolute dargestellt werden soll, haben schon oben Erwähnung gefunden, und es ist gezeigt worden, dass wir nothwendig zwei Reihen von Folgen und dem entsprechend zweierlei mit einander nicht in Verbindung zu bringende Positionen zu unterscheiden hätten.

Immerhin ist die consequente Ausbildung des deterministischen Gedankens eine verdienstliche Leistung. Ohne für jede Erscheinung eine völlige Bestimmtheit nicht nur in Bezug auf ihr Wesen, sondern auch in Bezug auf ihren Platz im Zusammenhange des Ganzen vorauszusetzen, giebt es keine Wissenschaft; der spekulative Determinismus ist ein Versuch, dem wissenschaftlichen Ideal gemäss, das im Einzelnen nur allmählich realisirt werden kann, die Welt im Ganzen anzusehen. Cartesius und Malebranche arbeiten, wir wir sahen, beide auf eine deterministische Weltansicht hin, lassen aber daneben noch einen Begriff bestehen, der mit ihr unvereinbar ist: die Willensfreiheit; bei Malebranche kommt dazu noch derjenige des Wunders. Zwar hatte der letztere die Cartesianische Lehre vom Willen schon stark im deterministischen

Sinne umgebildet, indem er den Gedanken der Motivation des Willens zur Geltung bringt, sucht aber das liberum arbitrium trotzdem noch festzuhalten. Das tiefere Motiv des Indeterminismus, welches ihn so schwer aufgeben lässt, ist offenbar die Rücksicht auf die sittlichen Ideen, denen nur diese Ansicht des Wollens genügen zu können scheint; dafür geräth dieselbe aber unvermeidlich in Conflikt mit den festen Grundvorstellungen der Physik. Es kommt also darauf an, einen Weg zu finden, um dem sittlichen Interesse und demjenigen der theoretischen Weltbetrachtung in gleicher Weise gerecht zu werden. Diesen Weg hat Spinoza zuerst aufgefunden. Er hebt einerseits den Gedanken einer Ausnahmestellung des handelnden Menschen in der Natur völlig auf, und ebnet so die Bahn, um die objektive wissenschaftliche Betrachtung auch auf alle Erscheinungen des individuellen und socialen Geisteslebens auszudehnen, und sucht daneben auf deterministischer Basis den Begriff der moralischen Freiheit zu begründen. Die Beurtheilung, ob letzteres gelungen sei, gehört nicht in den Rahmen dieser Untersuchung, dagegen verdient ausdrückliche Erwähnung seine Unterscheidung des Freiheitsbewusstseins (psychologischer Freiheit) und der metaphysischen Freiheit, durch welche er das Argument, dass wir uns unserer Freiheit bewusst sind, entkräftet. Jene Unterscheidung ist seitdem klassisch geworden.

5) Fragen wir zum Schluss, welche Anknüpfungspunkte der Spinozismus bietet, um durch fortschreitende Spekulation seine Fehler zu eliminiren, so liegen dieselben ersichtlich im Gebiete der Psychologie. An Stelle des Begriffes eines Absoluten tritt hier derjenige des endlichen Individuums in sein Recht. Es war unmöglich aus der Unendlichkeit und Unveränderlichkeit der absoluten Substanz die concrete Vielheit des Einzelnen abzuleiten; man wird also das Absolute vorläufig ausser Betracht lassen und sehen, ob man die Verhältnisse des Endlichen aus ihm selbst verstehen kann. In dem Begriffe des Beharrungstriebes bietet der Spinozismus einen Begriff dar, welcher hierzu geeignet erscheint, nur muss gleichzeitig, wenn man denselben verwerthen will, die durch

die Geometrie bestimmte Vorstellung des Seienden als einer starren Wesenheit, welche ein abgeschlossenes System von Folgen bedingt, ersetzt werden durch diejenige eines Realen, welches einer unendlichen Menge von Zuständen oder Modifikationen fähig ist, unbeschadet seiner Freiheit. Dazu drängt ja aber ersichtlich die spinozistische Psychologie; sie weiss als einheitlichen Grund für die Mannigfaltigkeit der Zustände der Seele nur jenen Beharrungstrieb anzugeben, welcher nicht eine logische Einheit der Bestimmungen der Seele bedeutet, sondern eine reale Zusammengehörigkeit, von der zunächst noch nicht gesagt ist, ob sie sich auf irgend ein logisches Schema zurückführen lasse.

Zu bestimmen wird nun hauptsächlich sein das Verhältniss der immanenten und der transienten Causalität im Endlichen und dasjenige zwischen den inneren und äusseren Zuständen des Individuums.

Es fragt sich zunächst, ob es denkbar ist, dass die sämmtlichen Zustände eines Individuums ausschliesslich auf immanenter Bestimmung durch den in sich beschlossenen Beharrungstrieb beruhen. Schon bei Betrachtung der inneren Zustände fand sich Spinoza veranlasst, auch transiente Ursachen zu Hülfe zu nehmen; noch unvermeidlicher erscheint dies, wenn man die äussere Erfahrung berücksichtigt, in welcher ausnahmslos die Zustände des einen Dinges durch andere mitbedingt sind. Ob beide Formen von Causalität neben einander bestehen können, ist fraglich; will man aber im Interesse der Psychologie Alles auf immanente Wirkung zurückführen, so ist eine Auseinandersetzung mit der Physik unumgänglich; die physische Causalität muss durch irgend welche Zwischenbegriffe als eine in Wahrheit ebenfalls immanente dargestellt werden. Neigt man sich, der äusseren Erfahrung folgend, zu der Annahme einer durchgehends nur transienten Causalität, so liegt die Schwierigkeit darin, einen Begriff zu finden, welcher ihre Möglichkeit begreiflich macht. Die naive Vorstellung des Einflusses ist so zu gestalten, dass sie mit dem Begriffe des selbständigen Dinges vereinbar wird; es ist zu zeigen, wie die Bestimmung, die ein Individuum

erfährt, von einem andern ausgehen kann. Wir werden im Folgenden sehen, wie Leibniz die erste von beiden Annahmen auszubilden bestrebt ist.

Leibniz.

(Quellen: Leibniz' Werke, herausgeg. von Gerhard, 1880; Theodicée, Amsterdam 1710; Neue Versuche etc., Ausgabe Kirchmann.)

Die auf das Causalproblem bezüglichen Leistungen von Leibniz fallen unter zwei Gesichtspunkte; sie sind theils metaphysischer Art, theils erkenntnisstheoretische; die ersteren schliessen sich an den Cartesianismus und Spinozismus an, die letzteren entspringen vorwiegend aus der Opposition des Leibniz gegen den gleichzeitigen englischen Empirismus. Die metaphysische Spekulation unseres Denkers wurde aber ausser durch die genannten Systeme sehr wesentlich durch die positiven Wissenschaften, hauptsächlich Mathematik und Naturwissenschaften angeregt, und man kann sagen, dass einige der neuen Gedanken, durch welche derselbe über jene Philosopheme so bedeutend hinausschritt, direkt aus der Naturwissenschaft abzuleiten sind. Indem wir daher mit den metaphysischen Begriffen des Leibniz uns bekannt zu machen suchen, fassen wir füglich dieselben in ihrem Zusammenhange mit den naturwissenschaftlichen Ansichten der Zeit, nachdem die spekulativen Motive, die die Metaphysik seiner Vorgänger bot, schon kurz berührt wurden.

I. Leibnizens Metaphysik.

Auch Leibniz ist ein Anhänger der mechanistischen Naturauffassung, welche unveränderliche Massen als das letzte Substrat der Körper, alle Zustände derselben als Bewegungszustände und alle Veränderungen als Stosswirkungen betrachtet. Er stützt dieselbe auf zwei Argumente; erstens sei Alles an den Dingen unbegreiflich, was nicht Grösse, Gestalt, Lage

und Bewegung sei, und die sinnlichen Qualitäten seien nur subjektiven Ursprungs und Modifikationen der Tastempfindung. (Opera. Bd. I, Epist. 14.) Ferner sei nur aus mechanischen Begriffen eine Naturerklärung möglich (ibid.), ein Beweisgrund, der natürlich voraussetzt, dass die Natur nothwendig erklärbar sein müsse.

Cartesius betrachtete bekanntlich die mechanische Hypothese auch als ausreichend für die Biologie und stellte den paradoxen Satz auf, dass die Thiere als Maschinen anzusehen seien. Leibniz stimmt vollkommen der Ansicht bei, dass die Erscheinungen der Organismen nach mechanischen Principien zu erklären seien, hält aber doch an dem Unterschiede des Organischen und Anorganischen insofern fest, als er im Anschluss an die naturwissenschaftliche Präformationshypothese die Möglichkeit einer Urzeugung bestreitet und eine ins Unendliche gehende Struktur der organisirten Materie annimmt, so dass zwar das Verhalten des Organismus als das Resultat des Zusammenwirkens der einzelnen Theile sich darstellt, die Verhaltungsweisen der einzelnen Theile aber wieder in derselben Weise zu erklären sind und so fort ohne Ende, d. h. ohne dass man dabei jemals auf einfache Elemente und ihre einfachen Verhaltungsweisen zurückkäme. Wir erwähnen diese Anschauung ausdrücklich, weil sie auf die Metaphysik des Leibniz Einfluss geübt hat. Unser Interesse hat sich aber hauptsächlich den Begriffen zuzuwenden, durch welche er die mechanistische Anschauung verbessert und ergänzt. Eine Verbesserung bedeutet die Anwendung des Gesetzes der Stetigkeit, dass die Natur niemals sprungweise handelt; Leibniz weist darauf hin, dass die cartesianischen Stossregeln demselben nicht entsprechen und demnach richtig zu stellen sind (Animadversiones in partem general. Princip. Cartes. Op. IV, p. 375); obwohl in den Principien der Galilei'schen Dynamik eingeschlossen, wurde doch durch jenen erst dies Gesetz als Axiom der Wissenschaft ausdrücklich ausgesprochen. Eine nothwendige Ergänzung der cartesianischen Principien ist aber der Kraftbegriff; derselbe bildet zugleich das Uebergangsglied von den physischen zu metaphysischen Begriffen.

Wir haben gesehen, dass das mechanische Wirken aus dem alleinigen Begriffe der Trägheit nicht begreiflich ist; der Occasionalismus nahm deshalb als das Princip, durch welches die Ursache mit der Wirkung verbunden ist, ein ausser und über den Dingen stehendes Gesetz an, das er als begründet in dem göttlichen Willen betrachtete. Gott hat ein für alle Mal das Gesetz gewollt, und folglich müssen die Dinge sich nach ihm richten. Leibniz bestreitet nun die Zulässigkeit dieses „folglich"; der gegebene Befehl, so argumentirt er, kann nichts bewirken, wenn er nicht irgend eine fortbestehende Folge in den Dingen hinterlassen hat; gesetzt, der göttliche Befehl bedeute keine Aenderung in den Dingen, so dass sie nach demselben sich ebenso befänden wie ohne ihn, so würde derselbe entweder nur von einmaliger Giltigkeit sein, oder man müsste ihn als fortwährend erneuert ansehen; hat aber das von Gott gegebene Gesetz in den Dingen eine Spur zurückgelassen, wurden die Dinge so geschaffen, dass sie geeignet sind den Willen des Befehlenden zu erfüllen, so ist zuzugestehen, dass denselben eine Wirkungsfähigkeit verliehen ist. (Abhandlung de ipsa natura)*). Diese Kritik, welche in den verschiedensten Wendungen wiederholt wird, trifft in der That den schwachen Punkt des Occasionalismus aufs Haar genau; man könnte höchstens vermissen, dass sie den von Spinoza gewählten Ausweg ignorirt, Gott und die Dinge als substanziell identisch und somit den göttlichen Willen als unmittelbar in den Dingen vorhanden anzusehen. Betrachtet man aber Gott und die endlichen Substanzen als real verschieden, so giebt es nur die Alternative, die göttlichen Willensakte als sich wiederholend zu denken, oder eine ursprüngliche in die Dinge gelegte Disposition anzunehmen, vermöge welcher sie nun von selbst gewisse Verhaltungsweisen zeigen. Wenn Leibniz die letztere der drei Vorstellungsweisen wählt, so ist es leicht, seine Motive zu vermuthen. Dieselbe macht die Betrachtung des Endlichen unabhängig von der Rücksicht

*) Vergl. Op. IV, p. 396: nam dicere deum in creatione corporibus agendi legem dedisse nihil est, nisi aliquid dederit simul, per quod fiat, ut lex observetur.

auf das Absolute; nimmt man einmal die Wirkungsfähigkeit mit unter die Qualitäten der Materie auf, so wird man nicht nöthig haben zur vollständigen Auffassung des Natürlichen ein Uebernatürliches herbeizuziehen, dies aber ist das oberste Princip der leibnizischen Spekulation. Der cartesianische Begriff der Materie wird also durch Leibniz um ein Prädikat, eben das der Wirkungsfähigkeit, vermehrt; dem Cartesius wird nachgewiesen, dass aus lediglich geometrischen Begriffen das Verhalten der Dinge nicht erklärt werden kann, sonst müssten ja z. B. das Resultat des Stosses die geometrische Zusammensetzung der betreffenden Bewegungen sein. (Animadvers. p. 391.) Geht man einmal von den Gesetzen des Stosses aus, so sind nur noch rein geometrische Schlüsse erforderlich zur Erklärung der Erscheinungen, aber jene Gesetze selbst sind nur denkbar, wenn man neben den Bestimmungen der Ausdehnung noch den Begriff der Widerstandskraft in die Vorstellung der Materie aufnimmt (ibid.). — Der allgemeine Gedanke der Kraft wird von Leibniz mehrfach specificirt; er unterscheidet zunächst aktive und passive Kraft und definirt die letztere als den Widerstand, den ein Körper sowohl dem Eindringen eines andern als dem Uebergange in Bewegung entgegensetzt; die passive Kraft umfasst also die Undurchdringlichkeit und die von Kepler sogenannte vis inertiae. Bei weitem das Hauptgewicht wird auf den Begriff der aktiven Kraft gelegt. Leibniz verwahrt sich energisch gegen die etwaige Verwechselung desselben mit dem scholastischen Begriffe des Vermögens, der blossen Disposition zu einer Handlung, welche erst durch hinzukommende Umstände zur Wirklichkeit wird; Kraft ist nicht leere Möglichkeit sondern Realität, „ein Mittleres zwischen der blossen Fähigkeit zum Handeln und der Handlung selbst", sie ist der conatus zum Wirken, der aus sich selbst zur Aktion übergeht, wenn er nicht ein Hinderniss findet; die physikalische Wirkung der Kraft aber ist Bewegung, und zu ihr verhält sich jener conatus, wie der Punkt zum Raume, er ist also das Differential der Bewegung. (De primae philos. emend. Op. IV, p. 469; theoria motus p. 229.) In der aktuellen Bewegung ist jener conatus ent-

halten als der impetus oder die vis motrix des Bewegten und bedingt die Fortdauer derselben, die Aneinanderreihung der einzelnen differentialen Momente.

Man erkennt, dass die Erklärungen, die Leibniz von der Kraft giebt, mit der Galilei'schen Begriffsbestimmung vielfach zusammentreffen, denn auch Galilei definirte die Kraft als einen impetus, der in gegebener Zeit ein bestimmtes Maass von Geschwindigkeit hervorbringt, in unendlich kleiner Zeit natürlich ein unendlich kleines, aber mit andern seiner Art zu vergleichendes Quantum. Die unendlich kleine Bewegung ist aber bei Galilei nur das Mittel, um von den statischen Begriffen zu den dynamischen hinüberzuführen; die Grundlage des Kraftbegriffes bleibt bei ihm immer die klare Vorstellung des Druckes. Leibniz hat jedoch von vornherein bei seinen Betrachtungen einen andern Gesichtspunkt als Galilei; nicht den abstrakt-dynamischen sondern den physikalischen, er will nicht bloss ein Maass zum Behufe mathematischer Deduktionen gewinnen, sondern das Wesen und den Ursprung der mechanischen (Druck-) Kräfte real bestimmen.

Wir haben schon oben gesehen, dass in dem Begriffe einer Naturkraft (z. B. der Gravitation, wie sie die Newtonianer verstanden) mehr liegt, als in dem abstrakten Begriffe der Dynamik: die Naturkraft ist eine Eigenschaft der Substanz. Die Prädikate, welche Leibniz der Kraft beilegt, beruhen indes theilweise noch auf einer weiteren mit dem Worte Kraft verbundenen Vorstellung, derjenigen der Energie. Während Galilei auf eine exakte, eindeutige Definition bedacht ist, sucht unser Philosoph alle diejenigen Bedeutungen zu umfassen, in welchen das Wort Kraft überhaupt gebraucht wird; sehen wir nun auf den Sprachgebrauch, so bezeichnet jenes Wort bald nur einen Druck, bald die physische Ursache der Bewegung, (oder überhaupt einer Veränderung), bald endlich einen Vorrath mechanischer (oder allgemeiner) Leistungsfähigkeit, der mit der Leistung sich erschöpft (Arbeitskraft).

Der Gegensatz passiver und aktiver Kräfte ist völlig unbegreiflich, wenn man nur den abstrakt-dynamischen Begriff im Auge hat; jede bewegende Kraft (vis motrix) ist in

gleicher Weise aktiv, denn einem gegebenen Drucke entspricht, falls keine Gegenkraft vorhanden, stets nothwendig eine Beschleunigung (3. Newton'sches Gesetz). Betrachten wir die Kräfte im physischen Sinne, so besteht allerdings der Unterschied, dass die Undurchdringlichkeit*) eines Körpers nur dann als bewegende Kraft zur Geltung kommt, wenn zwei Massen aufeinander stossen, während die Schwere, die Expansivkraft eines Gases und ähnliche unablässig wirken, wenn kein Hinderniss vorhanden. Aber fragen wir uns, was denn die Undurchdringlichkeit eigentlich bedeutet, so zeigt sich, dass wir darunter nur die nicht näher bestimmbare Eigenthümlichkeit der Körper verstehen, vermöge deren sie beim Zusammentreffen Widerstand äussern; so lange nun dieser Widerstand wirklich geäussert wird, ist auch eine wirkliche (aktive) vis motrix vorhanden; sobald er aufhört, ist eine Kraft im dynamischen Sinne gar nicht mehr gegeben, der Physiker weiss nur, dass unter gleichen Umständen auch wieder die Kraft hervortreten wird, und dies Faktum bezeichnet er mit dem Worte Undurchdringlichkeit. Stellen nun aber die obengenannten Kräfte im Gegensatz dazu wirklich eine unausgesetzt fliessende Quelle von Bewegungswirkungen dar? Bei Lichte besehen, stellt sich die Sache mit ihnen nicht anders als mit der Undurchdringlichkeit; auf ein Theilchen, welches sich im Centrum der Gravitation befindet, würde keine Schwere mehr wirken, ein Gas würde, ins Unendliche ausgedehnt, keine Expansivkraft weiter äussern u. s. w. Auch hier also haben wir einen Zustand der Wirksamkeit und der Unwirksamkeit, das Constante ist nur die Disposition zum Wirken. Mithin kann man jede Naturkraft als aktiv, aber nur bedingungsweise aktiv bezeichnen, und

*) Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, dass die Annahme einer Trägheits**kraft** ein faktischer Irrthum Leibnizens ist; die Trägheit kann in keinem Sinne als Kraft gelten; Trägheitskraft ist da, wo sie genannt wird, nur ein falscher Ausdruck für Undurchdringlichkeit, diese aber führt ja Leibniz selbständig als Kraft auf, im Anschluss an die Experimental-Physiker seiner Zeit und im Gegensatz zu der falschen Naturphilosophie des Cartesius.

das Reale, was der Physiker auch im Falle des thatsächlichen Nicht-Wirkens als vorhanden voraussetzt, ist in der That nur eine „leere Disposition“, insofern Niemand näher bestimmen kann, worin sie besteht. Wenn nun Leibniz stets so energisch betont, dass die Kraft nicht leere Fähigkeit sein solle, so versteht er dieselbe als Energiewerth. Eine Naturkraft, sofern sie wirksam ist als Druckgrösse, repräsentirt jedesmal eine bestimmte Arbeitsfähigkeit; indem sie wirkt, verausgabt sie sich und erschöpft sich schliesslich; es ist also ausser dem Druckwerthe und dem Druckmaasse noch ein anderer Werth und ein anderes Maass der Kraft vorhanden, ihr Arbeitswerth; die Arbeitsfähigkeit aber ist eine Realität, die nach dem bleibenden Effekt zu messen ist. Von der Kraft eines bewegten Körpers insbesondere kann nur die Rede sein, sofern man darunter seine Arbeitsfähigkeit versteht. Die Bewegung an sich ist nicht Ursache einer anderen Bewegung, sondern die bewegende Kraft beim Stoss ist, wie Leibniz selbst feststellte, die Undurchdringlichkeit der Massen; wohl aber richtet sich die Arbeit, die eine bewegte Masse leisten kann, nach ihrer Geschwindigkeit. Im Grunde genommen hatte schon Cartesius die Energie im Sinne bei seiner Bestimmung des Begriffes der Bewegungsgrösse. Leibniz geht über ihn hinaus, indem er auch die Arbeitsfähigkeit der Spannkräfte berücksichtigt; es ist ihm aber noch nicht gelungen, den Begriff der Energie von demjenigen der Kraft klar zu unterscheiden; er glaubt, den ersteren mit unter die Galilei'sche Definition subsumiren zu können, verwickelt sich aber dadurch nur in Unklarheit. Die Principien der leibnizischen Physik werden überdies keineswegs anschaulicher durch die metaphysische Interpretation der Kraft (Energie), die er giebt, und beständig in rein physikalische Betrachtungen hereinspielen lässt.

Die Physik des 17. und 18. Jahrhunderts kennt die mechanische Energie der Sache, wenn auch nicht dem Namen nach in der Trägheitsbewegung und in den Spannkräften gravitirender und elastischer Massen; beide betrachtet sie als Data, für die es keine weitere Interpretation giebt, höchstens

versucht sie die aus der Gravitation entspringenden Bewegungen als durch Stosswirkungen modificirte Trägheitsbewegungen aufzufassen. Leibniz sucht die mechanische Energie aus einem tieferen Begriffe abzuleiten; sie ist ihm vis derivativa, der eine vis primitiva zu Grunde liegt. Bewegung gilt ihm als die physische Aeusserung der Energie der Dinge, aber sie ist nicht das Wesen derselben und nicht einmal das Maass für sie; es ist bekannt, dass Leibniz sich veranlasst fand das Produkt der Masse in das halbe Quadrat der Geschwindigkeit als das Maass der lebendigen Kraft festzusetzen (Op. IV, p. 442). Vom Gesichtspunkte der Physik betrachtet, war der zwischen Leibniz und den Cartesianern geführte Streit über das wahre Maass der (lebendigen) Kräfte ein müssiger; man musste es der Erfahrung überlassen, zu entscheiden, ob in den mechanischen Processen überhaupt irgend eine Grösse constant bleibt, und durch welche Formel dieselbe ausgedrückt wird. In der That suchten auch die Gegner ihre verschiedenen Maassformeln eben so sehr auf spekulative als auf empirische Gründe zu stützen; ausschliesslich spekulativ aber war die Voraussetzung, dass überhaupt etwas constant bleiben müsse, dass in der Bewegung etwas Substanzielles gegeben sei. Da nun Cartesius das Wesen der Dinge in dem rein geometrischen Begriffe des Körpers und dem rein phoronomischen der Bewegung erschöpft zu haben glaubte, so konnte er das Constante nur in der Summe der Bewegungen aller einzelnen Theilchen suchen. Für Leibniz eröffnete sich ein weiterer Spielraum von Möglichkeiten, da er Bewegung und Energie nicht von vornherein identisch setzte; dass er übrigens auf dasjenige Maass verfiel, welchem die exakte Physik später eine thatsächliche Bedeutung beilegte, ist nicht viel mehr als Zufall, da weder die von ihm herangezogenen mechanischen Analogien noch sein metaphysischer Begriff der Energie für die Aufstellung des physikalischen Energiegesetzes entscheidend gewesen sind.

Immerhin darf die Vorstellung eines der Bewegung zu Grunde liegenden metaphysischen Realen auch vom physikalischen Standpunkte wenigstens als ein fruchtbarer heuristischer

Bayerische Staatsbibliothek München

Gedanke geschätzt werden; man kann jedenfalls der Erfahrung die Frage vorlegen, ob nicht da, wo eine Bewegung verschwindet, jedesmal eine andere Bewegung oder überhaupt ein anderer messbarer Zustand der Materie, welcher sie zu Wirkungen befähigt, in äquivalenter Weise zum Vorschein kommt; und in der That ist die Entdeckung des mechanischen Aequivalents der Wärme durch jenen allgemeinen Gedanken angeregt worden. Eine materiale Bedeutung kann ihm dagegen der Physiker nicht zugestehen, ohne sich auf das metaphysische Gebiet zu verirren. Leibniz allerdings erklärt die Energie der Bewegung für etwas Modales, jedes Modale aber sei Modifikation eines Fortbestehenden oder vielmehr Absoluten; und so könne beispielsweise die äussere Massenbewegung sich in eine innere verwandeln und diese als elastische Kraft sich wieder in Massenbewegung umsetzen (vgl. Theodic. III, 397). Dies Absolute von dem die Bewegung nur Modifikation ist, kann indes keine physische Realität (causa vera im Sinne Newton's) mehr sein; denn worin sollte es bestehen? Wir reduciren gegenwärtig zwar die verschiedenen Formen der Energie auf eine Grundform, aber diese ist die Bewegung selbst; eine Ableitung der kinetischen Energie aus einer allgemeineren Form kennt die Physik nicht, und wird sie voraussichtlich niemals kennen. Wir gehen vorläufig nicht auf die metaphysische Thätigkeitsweise ein, durch welche Leibniz die Bewegung erklären will, und werfen noch einen Blick auf die Umgestaltung, die der Substanzbegriff nunmehr durch den Begriff der Energie erfährt.

Da jedes Ding in der Natur mit Kraft (Energie) ausgerüstet zu denken ist, da die Energie ferner etwas Constantes ist, so ist es nahe gelegt, Substanz durch Energie zu definiren. In der That, was bleibt an einem Körper noch übrig, wenn man seinen Energieinhalt und die passiven Kräfte bei Seite lässt? Cartesius würde antworten, die Ausdehnung; aber diese bezeichnet ja, so entgegnet Leibniz, nicht selbst ein Reales, sondern nur eine Modifikation des Realen; es bleibt die Frage, *was* ist ausgedehnt, dies Etwas aber lässt sich nur durch den Begriff des Thätigen denken; daher die Definition Substanz

ist ein der Thätigkeit fähiges Wesen (Princip. de la nature cet. Nr. 1). Der Philosoph ist sich wohl bewusst, dass er damit die Anschaulichkeit aufgiebt, die den cartesianischen Begriff der Materie auszeichnet; die Imagination kann die Vorstellung des Thätigen nicht mehr erreichen, obwohl sie der Verstand sehr wohl begreift (Op. IV, p. 472). Dafür werden durch dieselbe die bei Cartesius von Grund aus verschiedenen Begriffe des Materiellen und Immateriellen in Verbindung gebracht (Animadvers. ibid. p. 391), denn der Begriff des conatus ist auf das Körperliche wie auf das Geistige anwendbar (theoria motus: corpus est mens momentanea). Um einen kurzen Ausdruck zu haben, werden wir die auf den Begriff der (metaphysischen) Energie gegründete Theorie der Materie als metaphysischen Dynamismus bezeichnen.

Auch in seiner Auffassung des Geschehens in der Natur versucht Leibniz die Principien des Mechanismus zu ergänzen. Es wurde schon oben bemerkt, dass die Naturwissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts von dem Ideal einer mechanischen Theorie der Natur sehr weit entfernt blieb, ja in vielen Gebieten wollte es überhaupt noch nicht gelingen, die Vorgänge durch wirkende Ursachen, geschweige durch rein mechanische Ursachen zu erklären. Dafür zeigte sich der Zweckbegriff, dem Cartesius und Spinoza in Anbetracht der geometrisch-mechanischen Bestimmtheit aller Vorgänge durch ihre Ursachen jeden objektiven Werth absprachen, vielfach fruchtbar in der Anwendung. So gelang es Fermat, das Brechungsgesetz des Lichtes auf Grund des teleologischen Axioms zu erklären, dass der Lichtstrahl immer die kürzeste Zeit brauche, um von einem Punkte des Mediums zu einem Punkte des andern zu kommen, ein Axiom, das später zu einem allgemein mechanischen Princip umgeformt wurde*). Leibniz hatte ein offenes Auge für jeden sich fruchtbar erweisenden Gedanken; er gesteht zwar bereitwillig zu, dass die mechanische Erklärungs-

*) Das Princip der kleinsten Aktion von Maupertuis; vergl. dessen: Essay de cosmologie (Leiden 1751).

weise immer „tiefer und in gewisser Art apriori und unmittelbarer ist“ (Op. IV, p. 447); dafür ist sie, so fügt er hinzu, ziemlich schwierig, wenn man ins Einzelne geht, und ich glaube, dass unsere Gelehrten sehr häufig noch weit davon entfernt sind; der Weg der Finalursachen ist leichter und lässt oft nützliche und wichtige Wahrheiten ahnen, welche man auf jenem mehr physischen Wege lange zu suchen hätte; die Dinge seien Maschinen, aber es sei leichter eine Maschine zu verstehen, wenn man von ihrer Funktion ausgeht (aposteriori). Der Philosoph geht indes noch weiter und giebt dem Zweckbegriff ausser dieser methodischen auch eine sachliche Bedeutung. Die Gesetze des Stosses, so argumentirt er in dieser Beziehung, sind nicht in der Natur des Raumes begründet, also nicht geometrisch beweisbar, wie der Mechanist sich einbildet (Theodic. III, 345); die Stosswirkung erfordert ja noch den Gedanken der Kraft, um sie überhaupt zu verstehen; woraus erklären sich nun aber die speciellen für den Stoss geltenden Gesetze, über die nach dem Princip des Grundes irgend eine Rechenschaft zu geben ist? Nur der Begriff der Zweckmässigkeit (convenance) kann zum Erklärungsgrunde dienen, indem man zeigt, dass jene Gesetze so beschaffen sind, dass eine absolut weise Vernunft sie gerade vor allen anderen, an sich gleich gut denkbaren, bevorzugen musste, weil sie die grösstmögliche Vollkommenheit der Welt bedeuten*).

Dem Cartesianismus und Spinozismus, welche die obersten Naturgesetze für mathematisch beweisbar hielten, stand übrigens die Ansicht des Occasionalismus entgegen, nach welcher dieselben der Willkür Gottes entspringen; auf den gleichen Standpunkt stellten sich, wie wir sehen, auch die Newtonianer, um ihr Gravitationsgesetz zu vertheidigen**); mit Abstreifung der theologischen Färbung würde diese Ansicht lauten: die Naturgesetze sind Thatsachen, nicht logische Nothwendigkeiten. Leibniz bekämpft dieselbe mittelst seines Princips vom zu-

*) Princip. de la nature cet. Nr. 10, 11.

**) Vergl. Clarke an Leibniz, Epist. 2.

reichenden Grunde; die Naturgesetze aus einer absoluten Willkür Gottes ableiten, hiesse die Reihe der Gründe hier abbrechen; es muss etwas geben, woraus der gerade so determinirte Wille Gottes begreiflich wird, und das ist die Idee der in der Schöpfung zu realisirenden maximalen Vollkommenheit; Gott wählte den bestmöglichen Plan „in welchem die grösste Mannigfaltigkeit mit der grössten Ordnung besteht, das Terrain, Raum und Zeit am besten benutzt sind, der grösste Effekt auf den einfachsten Wegen hervorgebracht wird, das Maximum von Macht, Erkenntniss, Glück und Güte in den Kreaturen ist, welches das Universum zulassen konnte". (Princ. de la nat. 10.)

Wir sehen also Leibniz eine Mittelstellung suchen zwischen dem absoluten Rationalismus, der Alles in der Natur als logisch nothwendig auffassen möchte, und dem Positivismus, der thatsächliche Elemente in ihr anerkennt. Auf allen drei Standpunkten wird übrigens zugestanden, dass das Einzelne nach mechanischen Gesetzen völlig determinirt ist, nur über den Ursprung der Gesetze wird verschieden geurtheilt: hätten die Naturgesetze auch andere sein können, als sie sind? Darin gipfelt zuletzt die vorliegende allgemeine Frage. Der Spinozist verneint dieselbe, und so bleibt ihm natürlich keine Möglichkeit, irgendwo den Zweck als objektives Princip einzuführen. Leibniz unterscheidet dagegen das Objektiv-Mögliche und das Wirkliche, ein Unterschied, der vom erkenntniss-theoretischen Gesichtspunkte noch zu erörtern sein wird, und führt nun den Zweck als den bestimmenden Grund der Wirklichkeit ein.

Eine ähnliche teleologische Betrachtung wandte übrigens schon Kepler an, indem er die thatsächlichen Constanten des Planetensystems aus ästhetischen Gesichtspunkten zu deduciren suchte. Die Hauptschwierigkeit derartiger Versuche liegt natürlich darin, eine exakte Begriffsbestimmung der kosmologischen Vollkommenheit zu finden. Leibniz bedient sich zu dem Zwecke verschiedener Formulirungen; er spricht häufig von einer Verbindung „der grösstmöglichen Ordnung mit der grösstmöglichen Mannigfaltigkeit", an anderen Stellen wieder von der bestmöglichen Benutzung des Raumes und der Zeit, d. h.

also Erreichung der Naturwirkungen auf den kürzesten Wegen und in kürzester Zeit, an noch andern stützt er seine Definition auf den Erhaltungsgedanken: diejenigen Gesetze sind in der Welt realisirt, welche den abstrakten oder metaphysischen Gründen am besten entsprechen, es erhält sich in der Welt dieselbe Quantität der totalen Kraft oder Aktion u. s. w. (Princ. de la nat. 11. Theodic. III, 346.) Zu einer endgültigen Fassung ist Leibniz offenbar nicht gekommen, und die von ihm angegebenen Bestimmungen leiden alle an Schwierigkeiten, sei es, dass die Begriffe noch viel zu unbestimmt sind (grösste Ordnung), sei es, dass in der Anwendung der Willkür Raum gelassen ist (so bei den Minimalbestimmungen).

Im Princip wird man die Berechtigung, eine teleologische Interpretation der Naturgesetze zu suchen, nicht bestreiten können. Die in Rede stehende Teleologie greift in keiner Weise in die Rechte der exakten Wissenschaft ein, sie beschäftigt sich nur mit dem, was diese ausdrücklich als ausser ihrem Bereiche liegend anerkennt, mit den obersten Gesetzen; kein Mechaniker wird zwar zustimmen können, dass man die Pendelbewegung etwa aus irgend einem Begriffe von Zweckmässigkeit ableitet, aber er wird nichts dagegen haben, wenn man für die Existenz gerade des Newton'schen Gravitationsgesetzes statt irgend eines ähnlichen, welches ebenso gut zur Grundlage der Rechnung gemacht werden könnte, teleologische Gründe angiebt; er wird höchstens derartige Betrachtungen als müssige bezeichnen, insofern sie keine neue Einsicht in die Wirklichkeit geben, sondern nur dazu dienen, ein excessives Begreiflichkeitsbedürfniss zu befriedigen, welchem die empirische Wissenschaft nicht mehr genügen kann. Insonderheit trifft die spinozistische Kritik des Zweckbegriffes die leibnizische Teleologie in keiner Weise; dieselbe kämpft nur gegen die gemeine Zweckauffassung, welche das Einzelne, statt nach allgemeinen Gesetzen, nach Zwecken bestimmt ansieht, eine Ansicht, die übrigens, wie Leibniz zeigt, als bloss heuristisches Princip betrachtet, immer noch nützlich sein kann zur Auffindung der Gesetze.

Nur die Frage drängt sich auf, ob die Gesetze nicht mit

den Kräften zusammengehören und aus diesen zunächst abzuleiten sind; die cartesianische Schule fasste zwar die eigenthümliche Ordnung der Natur als etwas Selbständiges auf, da ihr die Materie an sich gegen jede Form des Geschehens als gleichgiltig galt; nachdem aber Leibniz die Materie selbst als Thätiges definirte, so muss man erwarten, dass aus dem Wesen der thätigen Substanz auch die Formen, in welchen sich diese Thätigkeit physisch äussert, bestimmt sind; es hat keinen Sinn einerseits eine immanente Aktivität der Materie vorauszusetzen, ihre Wirkungs*weisen* aber als für sich bestimmt anzusehen. Lässt sich also nachweisen, dass aus der metaphysischen Natur der Materie Gesetze der zweckmässigsten Art folgen? Nur in der Metaphysik selbst kann natürlich hierüber Aufschluss gesucht werden, doch sei im Voraus bemerkt, dass allerdings die metaphysische Bestimmung des Kraftbegriffes dazu angethan erscheint, den Gedanken einer zweckmässigen Wirksamkeit der Naturkräfte zu bestätigen. Wenden wir uns jetzt der Betrachtung der eigentlich metaphysischen Erörterungen des Leibniz zu.

Substanz ist ein Thätiges, diesen Satz sahen wir schon aus der Physik sich ergeben; demselben tritt noch das zweite Axiom an die Seite: Substanz ist ein einfaches Wesen; das Ausgedehnte, die Materie, besteht aus Theilen, demnach ist kein Körper eine Substanz, sondern ein Aggregat von solchen, und die substanziellen Elemente der Materie sind nothwendig unkörperlich: Monaden. Die jeder Monade immanente thätige Kraft (vis activa) bedingt nun eine *stetige Reihe von Veränderungen* (die thätige Kraft äussert sich ja von selbst und unaufhörlich in Handlungen). In jeder stetigen Veränderung muss aber Etwas bleiben und Etwas sich ändern, daher muss innerhalb der substanziellen Einheit der Monade eine Vielheit von „Affektionen und Relationen" bestehen; „der Uebergangszustand aber, welcher die Vielheit in einer Einheit enthält und darstellt, ist das, was man Vorstellung

nennt" *). Damit gewinnt Leibniz eine Anknüpfung für den rein spekulativen (nicht direkt gegebenen) Begriff des inneren Zustandes einer Monade in der psychologischen Erfahrung; „die Vielheit in einer einfachen Substanz erfahren wir in unserer Seele, da wir finden, dass der geringste Gedanke, dessen wir uns bewusst sind, eine Mannigfaltigkeit seiner Gegenstände enthält". (Princ. phil. 16.) Für die „Thätigkeit der inneren Kraft, durch welche die Veränderung oder der Uebergang von einer Vorstellung zur andern geschieht", führt Leibniz weiter die Bezeichnung „Trieb" (appetitus) ein (ibid. 15), wobei nur zu bemerken, dass das psychologische Phänomen des Triebes nur ein partikulärer Repräsentant des allgemeinen Begriffes ist.

Leibniz liebt es, den Begriff der Monade auch von einem rein psychologischen Ausgangspunkte aus zu construiren und hauptsächlich das Wesen des Vorstellens im allgemeinen Verstande aus der Natur des specifisch menschlichen Vorstellens zu deduciren, indem er nachweist, wie das bewusste menschliche Seelenleben auf primitiven, nicht ins Bewusstsein tretenden inneren Zuständen beruht (vgl. Principes de vie), doch müssen wir auf eine Entwickelung dieses Gedankenganges verzichten.

Das dritte Axiom der Monadologie besagt, dass die continuirliche Reihe der Vorstellungen ausschliesslich Resultat der Selbstthätigkeit der Monaden ist; „es kann auf keine Art erklärt werden, wie eine Monade alterirt oder in ihrem Innern verändert werden könnte durch eine andere Kreatur" (Princip. 7); es ist vielmehr die Natur der Substanz, sich continuirlich nach einem bestimmten Gesetz der Ordnung zu ändern, welches sie spontan durch alle Zustände hindurchführt, welche ihr zukommen werden, so zwar, dass der gegenwärtige Zustand einer jeden Substanz die natürliche Folge des vorhergehenden ist. (Eclairciss. des difficultés que Mr. Bayle etc. Op. IV, p. 518, 521.)

*) Princip. philos.: status transiens, qui involvit ac repraesentat multitudinem in unitate seu substantia simplici, non est nisi istud, quod perceptionem appellamus.

Die vorstehenden Sätze sind für unsere Frage von besonderer Wichtigkeit; keine transiente Causalität von Monade zu Monade, dagegen immanenter Zusammenhang der Zustände in einer und derselben Monade! Das ihr kurzer Sinn.

Verfolgen wir zunächst die letztere Behauptung, so erhob schon der scharfsinnige Bayle den Einwand, wie es denkbar sei, dass ein einfaches Wesen aus sich selbst eine Vielheit successiver Zustände hervorbringe, und zwar (bei der menschlichen Seele z. B.) zum Theil entgegengesetzter Zustände (Lust und Schmerz); ein Atom (eine physikalische Monade) behalte doch nach dem Trägheitsgesetz immer dieselbe Geschwindigkeit und Richtung bei, und man habe mit Recht die „Abweichungen" Epikur's verspottet, weil eine solche Annahme den klarsten Begriffen des Verstandes widerspreche. (Op. IV, p. 543.) Leibniz erklärt darauf, dass jedes Wesen, selbst ein zusammengesetztes, gleichförmig handele (wie das träge Atom), wenn gleichförmig handeln bedeute: beständig dasselbe Gesetz der Fortsetzung befolgen (wie die Glieder einer nach einer Regel gebildeten Zahlenreihe); aber es sei nicht nöthig, dass die einzelnen Handlungen auch ähnlich seien; die Bewegung in einer Parabel sei z. B. gleichförmig (vermöge des einheitlichen Gesetzes der Bahn), aber die einzelnen Theile der Bewegung seien nicht ähnlich, wie bei einer Geraden (ibid. p. 522). Ein Atom allerdings, sofern man es nur als träge Masse betrachte, werde sich nur gleichmässig und in gerader Linie bewegen, weil es nach Voraussetzung jeder Aktivität bar sei, und in ihm nur derselbe Eindruck fortwirke, der einmal vorhanden sei; in Kreisbewegung versetzt, würde es sich nur des Zustandes „erinnern", in dem es sich im letzten Augenblick befindet, und in der Tangente weitergehen, da sein Wesen eine Mannigfaltigkeit der Antriebe, die es beständig aus der Tangente herausbrächten, nicht fassen würde.

Ganz anders sei es bei der Monade; da sie eine wahre Substanz sei und Quelle ihrer Thätigkeiten, so erinnere sie sich so zu sagen, natürlich verworren, aller ihrer vorher-

gehenden Zustände und sei von ihnen afficirt, sie würde also, bildlich gesprochen, nicht nur ihre Richtung, sondern auch das Gesetz der Krümmung bewahren; in der Monade, insonderheit der Seele, gebe es mit andern Worten eine grosse Mannigfaltigkeit von gleichzeitig vorhandenen Modifikationen, die einen entsprechend complicirten Verlauf ihrer Folgezustände bedingen (ibid. 544). In diesem Sinne nennt Leibniz die Monade wohl auch einen spirituellen Automaten und lehrt ausserdem, dass derjenige, welcher Alles sieht, in ihrem gegenwärtigen Zustande alle ihre vergangenen und zukünftigen erkennen würde*); die ersteren, sofern sie ihre Spuren hinterlassen, die letzteren, sofern sie durch das Gegenwärtige bedingt sind. Da die ganze Reihe aber, nach Annahme, sich in der Monade ohne jedes Zuthun von aussen abspielt, so bezeichnet Leibniz dieselbe als eine Entwickelung, die je von der ursprünglichen Anlage (Individualität) einer Monade als dem Keim ausgeht. (Système nouv. Op. 476.) Gründe, warum eine Bestimmung der einen Monade durch eine andere ausgeschlossen sei, werden in der Monadologie kaum angegeben; Leibniz sucht nur gelegentlich zu zeigen, dass schon in der Mechanik die Körper als nicht sowohl durch den Stoss der anderen, sondern vielmehr durch ihre eigene elastische Kraft (ressort) bewegt anzusehen seien (Op. p. 476), und beruft sich im übrigen darauf, dass die Kräfte der Substanzen selbstverständlich denselben immanent seien**).

Die physikalischen Analogien sind indes wohl kaum stichhaltig; nach physikalischer Auffassung ist der „effort“ einer Kraft vielmehr immer auf einen Gegenstand ausserhalb ihres Trägers gerichtet. In der That sind es auch wohl mehr spekulative Gründe, die Leibniz eine transiente Causalität zwischen den Monaden leugnen lassen; der Gedanke des Malebranche, dass ein Zusammenhang einer endlichen Ursache und ihrer Wirkung sich nicht denken lasse, musste an zwingender Kraft

*) Eclairciss. p. 521. Princ. phil. 22. Princ. de la nat. 13.

**) Eclairc. d. nouv. syst. 496: il est vrai qui'l y a selon moi des efforts dans toutes les substances, mais ces efforts ne sont proprement que dans la substance même.

noch gewinnen, wenn man an die Stelle von Dingen überhaupt den Begriff einfacher, unkörperlicher Wesen setzt. Andererseits gab die Anthropologie des Spinoza unserem Philosophen ein Muster, wie man versuchen könne, Veränderungen eines Wesens aus einem Princip immanenter Thätigkeit abzuleiten. Freilich machte Spinoza noch nicht Ernst mit der ausschliesslichen und durchgehenden Immanenz des Wirkens, und deshalb kam er um die beiden Schwierigkeiten herum, welche diese Annahme zu überwinden hat.

Die erste derselben besteht darin, zu erklären, wie die erfahrungsmässig gegebene Mannigfaltigkeit der Zustände z. B. in der menschlichen Seele rein von innen entspringen kann, eine Schwierigkeit, die noch vergrössert wird, wenn man bedenkt, dass die wirklichen Dinge einfache Wesen sein sollen; die zweite Aufgabe ist, Rechenschaft darüber abzulegen, wie die thatsächliche Uebereinstimmung in den Veränderungen verschiedener Substanzen zu Stande kommt, die die unphilosophische Betrachtungsweise auf eine Einwirkung zurückführt. Stellt die Körperwelt auch nicht unmittelbar uns die wahren Substanzen und ihre wahren (inneren) Zustände dar, so muss doch das Physische irgendwie vom Metaphysischen abhängen und die scheinbare Beeinflussung der Dinge durch einander einen metaphysischen Grund haben. Nachdem wir schon gesehen, wie Leibniz das immanente Geschehen in den Monaden darzustellen sucht, so fragt sich jetzt, welche Theorie er über die scheinbare Wirkung der Dinge aufeinander giebt.

Die Bedenken, welche Leibniz gegen die occasionalistische Ansicht hat, wurden schon angedeutet; er verwirft die Berufung auf eine Ursache ausserhalb der Natur und verlangt, dass die Philosophie zeige, wie die Dinge zur Ausführung kommen, nach Massgabe des Begriffes der Gegenstände, um welche es sich handelt. (Système nouv. p. 484.) Bekannt ist sein Vergleich des Causalzusammenhanges nach occasionalistischer Anschauung mit der Uebereinstimmung des Ganges zweier Uhren, die durch fortwährende äussere Eingriffe erhalten wird. Zwar wird hierbei der Occasionalismus nur sehr äusserlich aufgefasst (und es ist wohl mit die Schuld von

Leibniz, wenn diese Auffassung seitdem die herrschende geblieben ist), aber schlagend bleibt doch der Einwand, dass, wenn man überhaupt ein Verständniss anstrebt, der Grund des Zusammenhangs zwischen den Dingen in ihnen, nicht ausser ihnen gesucht werden muss. Er selbst hat nun bekanntlich an Stelle des Occasionalismus das System der prästabilirten Harmonie gesetzt, welches nach der populären bildlichen Erläuterung den Zusammenhang der Dinge sich so vorstellt, wie die Uebereinstimmung zweier auf denselben Gang construirter Uhren. Es werden nun aber nach dem Princip, dass die Wirklichkeit aus dem Wesen der Dinge begriffen werden muss, besondere Bestimmungen in den Monaden nachzuweisen sein, welche diejenige Concordanz bedingen, die den Anschein des Sichnacheinanderrichtens hervorbringt. Dieser Forderung entspricht die Annahme, dass die mannigfaltigen Zustände der einen Monade immer die Vorstellung dessen sind, was in allen übrigen geschieht. Man weiss, dass die Vorstellungen im metaphysischen Sinne etwas Allgemeineres bedeuten, als Vorstellungen im psychologischen Sinne; wie aber überhaupt die Zustände der Monaden als Vorstellung bezeichnet werden können, wird erst durch den vorigen Gedanken klar; Vorstellungen sind sie eben insofern, als sie eine a u s s e r der Monade gegebene Mannigfaltigkeit i n ihr darstellen und zwar dergestalt, dass derjenige, welcher alle ihre Winkel erforschen könnte (déplier les replis), das ganze Universum in ihr lesen möchte. Die Monade hat aber nicht nothwendig ein Bewusstsein dieser Zustände und somit dessen, was sich in ihr darstellt; auch die menschliche Seele appercipirt nur einen Theil derselben, die übrigen sind dunkle Vorstellungen, blosse Affektionen, die aber durch eine continuirliche Reihe von Zwischenstufen mit den bewussten Vorstellungen zusammenhängen. Man weiss, welchen Werth Leibniz in der Psychologie auf die von ihm entdeckten unmerklichen Vorstellungen (petits perceptions) legt, eben weil sie einerseits mit den bewussten Vorstellungen in Zusammenhang stehen, andererseits aber als Uebergang zu ganz unbewussten Zuständen der Seele betrachtet werden können.

Indem er nun darauf hinweist, wie das gesammte Seelenleben in solchen elementaren Zuständen wurzelt, glaubt er den Charakter der Monade als Mikrokosmus (Spiegel der Welt) veranschaulichen und empirisch bestätigen zu können. (Nouv. Essays. Avant. prop.) Ebenso sucht Leibniz aber auch die erfahrungsmässigen Formen des physischen Geschehens auf seine Hypothese zu deuten und so derselben eine thatsächliche Basis zu schaffen. Da der ganze Raum, so erörtert er, voll ist, und in Folge dessen alle Materie in Verbindung steht, und daher alle Bewegung einen Effekt auslöst auch in entfernten Körpern nach Verhältniss der Entfernung, so wird ein jeder Körper nicht nur von denen afficirt, welche ihn berühren, so dass er gewissermassen wahrnimmt, was ihnen geschieht, sondern er nimmt auch mittelbar diejenigen wahr, welche die ersteren berühren. Jeder Körper wird also von alle dem afficirt, was im Universum geschieht, in jedem einzelnen könnte man lesen, was in den übrigen vorgeht, ja sogar was schon geschehen ist oder noch kommen wird. (Princip. philos. 63.) In einer anderen Schrift wird sogar die Annahme, dass die Monaden das Universum vorstellen, direkt aus der Thatsache der durchgehenden physischen Verknüpfung der Dinge gefolgert. (Princip. de la nat. Nr. 3.)

Ein Einwand drängt sich indes schon hier auf. Wenn der Zustand einer jeden Monade in jedem Augenblicke immer nur die Abbildung der Gesammtheit der andern ist, so scheint die Welt lauter Abbildung ohne Gegenstand zu sein. Man fragt, ob die Monaden nicht reale Charaktere an sich haben, die zuletzt die Gegenstände des wechselseitigen Sichvorstellens sind. In einem System von Spiegeln können nur dann Bilder vorhanden sein, wenn zum mindesten jeder Spiegel eine feste, ihn von der Umgebung abhebende Begrenzung hat, die sich nun in unzähligen Reflexionen spiegeln kann. Leibniz sucht diesem Bedenken zu begegnen, indem er jedem Wesen einen eigenen Charakter, eine Individualität beilegt, welche den Inhalt bildet, den die andern von ihr vorstellen; er vermag aber diese Individualität nur wieder zu definiren, als die specifische Art die Aussenwelt vorzustellen, welche jede

Monade an sich hat, also wieder nur durch eine Relation (Theodic. III, 403); auf welcher ursprünglichen Wesensanlage diese besondere Art vorzustellen beruht, wird nicht gesagt. In dem eben erklärten Sinne ist es auch zu verstehen, wenn von dem Gesichtspunkt die Rede ist, aus welchem jede Monade die Welt vorstellt. (N. Vers. IV, 11.) Es ist nun ein bekanntes, vielbewundertes Axiom der Monadologie, dass die Monaden eine continuirliche Stufenreihe bilden, in welcher alle möglichen Individualitäten vertreten sind (Princip. de la nat. 4); dasselbe scheint zunächst ausser Beziehung zu stehen zu der Frage der Harmonie der Monaden, doch ist es von einigen Leibniz-Interpreten benutzt worden, um die Existenz jener Harmonie zu erklären.

In der That kann die Ausführung des Gedankens, dass in jeder Monade zugleich alle anderen gegenwärtig sind, noch nicht befriedigen, man fragt noch weiter, wie dies möglich ist; in dem Begriffe der einfachen Substanz liegt doch noch nicht, dass die eine alle übrigen ihrer Art vorstelle. Kuno Fischer sucht nun zu zeigen, dass, insofern die Monaden eine Stufenreihe bilden, jede einzelne Abstufung nur im Zusammenhange der übrigen sein kann und in ihrem Wesen nothwendig auf die übrigen bezogen sein muss. So schön diese Idee ist, so finden wir doch in den Quellen nicht die nöthigen Anhaltepunkte für dieselbe vor. Leibniz selbst stellt es entweder als selbstverständlich hin, dass das Mannigfaltige in den Monaden nur die Perception oder Repräsentation des Aeusseren sein kann (Princip. de la nat.), oder er bezeichnet es einfach als eine zufolge der göttlichen Welteinrichtung gegebene Thatsache. Gelegentlich leitet allerdings Leibniz auch die Harmonie des Geschehens in allen einzelnen Monaden mit Beiseitesetzung des Begriffs ihrer Vorstellungsthätigkeit aus dem allgemeinen Begriffe ihrer Zusammengehörigkeit ab; indem Gott, so folgert er, (Princip. 54) die einfachen Substanzen zu einem Weltganzen verband, musste er nothwendig die eine an die anderen anpassen; sofern mehrere Elemente zu einem Ganzen verbunden sind, ist immer eine theilweise Abhängigkeit derselben von einander gegeben, weil nicht Beliebiges

verbunden werden kann. Er erlaubt deshalb von einem idealen Einfluss der Monaden auf einander zu sprechen, wenn man darunter diese logische Bedingtheit eines Zustandes der einen durch andere Monaden versteht. Es ist nun zwar ein unserem Philosophen sehr geläufiger Gedanke, dass es gewisse allgemeine und logisch nothwendige Gesetze des Zusammenhangs einer Vielheit von Dingen in einer möglichen Welt giebt, aber es fehlt doch zu sehr an einem Nachweis dieser Gesetze, als dass auf dieselbe die Concordanz der Monaden gestützt werden könnte.

Es ist bis jetzt nur von den inneren Zuständen der Substanzen und ihrer Uebereinstimmung die Rede gewesen; es ist nun aber klar, dass, wenn nur diese in Betracht kämen, überhaupt nichts zu erklären sein würde, denn die inneren Vorgänge verschiedener Wesen sind so völlig von einander isolirt, dass die Begriffe der Concordanz und Discordanz hier ganz ihren Sinn verlieren. Nur äussere Zustände können möglicherweise sich stören und also auch nur sie können harmoniren. Wir haben daher jetzt die Monadologie darauf anzusehen, wie sie die im Raume sich darstellenden äusseren Verhältnisse der Dinge aus den nur inneren Vorgängen der einfachen Substanzen deducirt; es ist dies der am schwierigsten zu verstehende Theil des Systems, vielleicht deshalb, weil die Lösung der betreffenden Aufgabe dem Philosophen überhaupt nicht gelungen ist. Um unsern Zweck zu erreichen, müssen wir die Entwickelung des Begriffes der Monade noch von einem andern Gesichtspunkte als den oben gewählten verfolgen.

Die Organismen nöthigen uns, nach Leibniz, ein immaterielles Einheitsprincip der mannigfaltigen an ihnen sich zeigenden Erscheinungen anzunehmen; jedem Organismus liegt ein einfaches, thätiges Wesen zu Grunde, also eine Monade (hier identisch mit der Entelechie des Aristoteles). Während nun nach der früheren Entwickelung die Monade als rein immaterielles Wesen zu denken war, bezieht sich dieselbe, als Seele eines Organismus verstanden, nothwendig auf den letzteren. Selbstverständlich muss der mit einer Seelenmonade

verbundene Organismus seinerseits als ein Aggregat anderer Monaden angesehen werden, jedoch sucht Leibniz die Correlation einer leiblichen und einer seelischen Seite als für alle Monaden giltig darzustellen vermittelst der bekannten Annahme, dass die Materie ins Unendliche organisirt sei, und dass demnach, wie weit man auch in der Auflösung des Materiellen in seine einfachen Elemente gehen möge, jedes Element eine organisirte Einheit sei. (Princip. philos. 65, Princip. de la nat. 2, Epis. ad Wagn.) Wie sehr er von dieser Vorstellung beherrscht ist, beweist der Umstand, dass er sogar den Satz, dass jede Monade das Universum vorstellt, unter der Voraussetzung eines Leibes der Monade entwickelt, welcher von allen umgebenden Naturkörpern afficirt werde (Princ. 64), und insbesondere den Gedanken des einem jeden Individuum eigenthümlichen Gesichtspunktes durch den Hinweis auf die besondere Stellung, die der Leib eines jeden im materiellen Universum einnimmt, veranschaulicht; in diesem Zusammenhange scheint endlich auch eine prästabilirte Harmonie eigentlich nur zwischen den Seelen und ihren Körpern angenommen werden zu müssen, da ja der Körper von allem, was um ihn geschieht, selbstverständlich berührt zu werden scheint, und nur zu erklären ist, weshalb auch die Seele von alle dem afficirt wird. Es ist wohl anzunehmen, dass die letzteren Darlegungen sich absichtlich an die vulgären Anschauungen anschliessen, denn es wäre doch ein zu plumper Fehler, das Princip der Harmonie ernstlich in dieser Weise interpretiren zu wollen; doch giebt es allerdings rein metaphysische und zum System nothwendig gehörende Entwickelungen, in denen der Begriff eines Aeusseren der Monaden benutzt wird und unbedingt als ernster Gedanke, nicht als populäres Bild zu nehmen ist.

In dem Briefwechsel mit Des Bosses über die Constitution der Materie legt Leibniz dar, dass die primitiven Monaden, aus welchen die Materie zuletzt sich aufbaut, zwar nicht mit irgend einem Minimum von physischer Materie behaftet seien, aber doch eine leibliche Seite in der „leidenden Kraft“ besitzen, die ihnen neben der wesentlichen thätigen Kraft eignet,

und welche als das „Verlangen nach Ausdehnung" (extensionis exigentia) das Princip der Materialität darstellt. Zwar wird der Satz aufgestellt, dass die physische Materie nur Phänomen ist, „da ausser den eingehenden Monaden das Uebrige durch die Vorstellung allein hinzugethan wird, dadurch eben, dass sie zugleich vorgestellt werden" (Briefe an Des Bosses: Op. ed. Dutens p. 320, 268); aber sie gilt doch als phaenomenon bene fundatum, insofern die Kraft der Undurchdringlichkeit auf ein Reales hindeutet, dass sich nach aussen gegen andere Reale abschliesst; so kommt man unvermeidlich auf eine vis passiva der Monaden, als dem objektiven Grund der Materie (daher von Leibniz materia prima genannt zum Unterschied von der nur halb realen, halb phänomenalen materia secunda). Sehen wir jetzt zu, welche Voraussetzungen die Einheit des materiellen Universums erfordert, und welche davon etwa schon in dem Vorigen mitgegeben sind.

Da die Aussenwelt nicht an sich, sondern nur in der Vorstellung so besteht, wie wir sie wahrnehmen, so liegt jedenfalls ein Grund für den Zusammenhang der vielen Substanzen in ihr in der Seele des Betrachters; in der That führt es Leibniz auf das Verhalten der letzteren zurück, dass die an sich diskreten Monaden sich als continuirliche Masse darstellen; die räumliche Verbindung der Theile eines Körpers und damit eine der allgemeinsten Einheitsformen der Wirklichkeit erscheint somit als eine Folgeerscheinung der Disposition der Seelen-Monade das metaphysische Universum in eigenthümlicher Weise in sich abzuspiegeln. Da weiter die causale Gemeinschaft der einzelnen Körper nach mechanistischer Hypothese durch ihre Undurchdringlichkeit vermittelt wird, so ergiebt sich als Einheitsprincip die leidende Kraft der Monaden. Dass diese in der That das objektive Princip der Verknüpfung der Dinge bildet, erklärt Leibniz ausdrücklich in dem Satze, dass die Kreaturen befreit von der Materie zu gleicher Zeit losgetrennt von der allgemeinen Verbindung und gewissermassen Deserteure der universellen Ordnung sein würden (Princ. de vie). Und gewiss ist dies klar, dass, wenn die Monaden nur immanente thätige Kräfte wären, eine jede eine

Welt für sich bilden würde; die einzelnen Monaden könnten im übrigen zufolge ihrer Wesenseinrichtung ein Vorstellungsbild von der Gesammtheit der übrigen haben, die etwaige Einheit der Vielen in dieser Vorstellungswelt aber wäre jedenfalls eine nur scheinbare. Soll eine Einheit des vielen Realen auch objektiv, unabhängig von einem etwa participirenden Subjekt, bestehen, so muss im Wesen der Monaden ein Grund der Beziehung auf einander bestehen, und dieser Grund ist ihre leidende Kraft; indem die Monade durch dieselbe zu einem Aeusseren wird, tritt sie eo ipso in Gemeinschaft mit anderen ihresgleichen.

Wir haben bis jetzt noch keine genauere Bestimmung dieser Eigenschaft erhalten und sie vielmehr nur kennen gelernt durch das, was durch sie erklärt werden soll, nicht durch das, was sie selbst ist, und in welchem Zusammenhange sie mit den übrigen Wesensbestimmungen der Monade steht. Man sieht nun leicht, dass die leidende Kraft Nichts als ein Postulat ist. Will man nicht die ganze Wirklichkeit zu einem blossen Phänomen herabsetzen, so ist in den Substanzen ein Grund ihrer physischen Beziehung zu einander anzunehmen; Leibniz folgt diesem Zwange, versäumt jedoch den Begriff, zu welchem er aposteriori, von dem Gegebenen aus kommt, auch apriori aus dem sonst angenommenen Wesen der Dinge abzuleiten. Zwar könnte man sagen, dass nach der Definition: Substanz ist ein der Aktion fähiges Wesen, von vornherein in der Monade neben der aktiven auch eine passive Kraft anzunehmen wäre (da ja diese beiden Formen der Kraft unterschieden wurden); aber damit wurde eben das Wesen der Substanz von vornherein durch zwei ausser Zusammenhang stehende Bestimmungen definirt und also die Einheitlichkeit desselben aufgegeben; aktive und passive Kraft fallen in ihrer metaphysischen Bedeutung gar nicht mehr unter einen Begriff; während die erstere das Princip bedeutet, aus dem die inneren Veränderungen einer Monade hervorgehen, besteht die letztere in der Vorstellung einer Bestimmung der Monaden durcheinander; die eine entspricht also der immanenten, die andere der transienten Causalität.

Es ist hiernach zweierlei, den Monaden eine aktive und eine passive Kraft beizulegen, aus der einen folgt nicht die andere. Und zu sagen, dass die vis passiva die scheinbare Einschränkung der einen Monade durch die andere hervorbringe, ist eine blosse Tautologie, denn die Frage ist, woher diese vis kommt.

Hier würde nun ein Vertheidiger von Leibniz vielleicht auf die Lehre der prästabilirten Harmonie hinweisen und vorhalten, dass in dieser der Ursprung jener Kraft zu suchen sei. Aber angenommen, dass in die innere Entwickelung einer jeden Monade das, was in den übrigen geschieht, mit eingeht, so ist daraus doch noch nicht zu ersehen, wie es kommt, dass dieser innere Rapport sich als äussere Causalgemeinschaft darstellt. Zwar liegt die Meinung nahe, dass, indem durch unsere Seele die diskreten Monaden als verbunden zu einem zeitlichen und räumlichen Continuum aufgefasst werden, damit zugleich die ideale Beziehung derselben zu einander (die Gegenwart der einen in der andern in der Form der Vorstellung) sich darstellen werde als äussere Wechselwirkung; aber Leibniz ist schon bei den zeitlich räumlichen Formen den Nachweis ihres Ursprunges schuldig geblieben, und noch viel schwieriger wäre jedenfalls zu zeigen gewesen, wie innerhalb der räumlichen Anschauung jenes metaphysische Verhältniss die Form der äusseren Einwirkung annimmt. Ueberdem: streicht man von dem Begriffe der äusseren Einwirkung die zeitlichen und räumlichen Beziehungen als subjektive Zuthaten ab, so bleibt doch die Vorstellung einer Bestimmung des einen Wesens durch das andere zurück, ohne sich zu einer bloss idealen Relation, wie sie in der Hypothese der Harmonie vorausgesetzt wird, zu verflüchtigen. Die monadologische Auffassung der Dinge zeigt also hier eine bedenkliche Lücke. Weder ist sie im Stande von dem Begriffe des selbständigen und in sich beschlossenen Wesens ausgehend synthetisch die Möglichkeit der Aussenwelt als eines Systems äusserlich verbundener Elemente abzuleiten, noch auch vermag sie die Aussenwelt analysirend auf eine Vielheit diskreter Monaden völlig zurückzuführen;

vom Inneren der Dinge ausgehend kann sie das Aeussere nicht construiren, und vom Aeusseren ausgehend, vermag sie nicht von diesem loszukommen.

Aber auch da, wo es sich nicht darum handelt, bestimmten Thatsachen der Wirklichkeit gerecht zu werden, innerhalb der reinen Spekulation, ist das leibnizische Denken nicht einwurfsfrei.

Mit Recht fand es Bayle unbegreiflich, dass eine Monade eine endlose Mannigfaltigkeit wechselnder Zustände hervorbringe; ist der Inhalt ihres Wesens wirklich in jedem Momente ein absolut Einfaches, so ist nicht zu ersehen, woher ein Antrieb zu einer Transformation in fortwährend andere Zustände kommen solle. Der beste Beweis für die Stichhaltigkeit dieses Einwandes ist der, dass Leibniz ihm Rechnung trägt und die Existenz einer gleichzeitigen Vielheit von Bestimmungen in der Monade, welche die Componenten eines inneren unausgesetzt wirkenden Mechanismus bilden, nachzuweisen sucht. In diesem Falle scheint aber die Einheit der Substanz, welche bei Annahme einer absoluten Einfachheit ihres Wesens selbstverständlich ist, in Frage gestellt zu werden. Der Monadolog mag sich zwar auf die psychologische Erfahrung berufen, zum Beweis, dass eine Vielheit coexistenter Bestimmungen in einem einfachen Wesen thatsächlich vorkomme, aber es fehlt doch der Begriff, durch welchen diese Einheit als eine objektiv bestehende gedacht werden kann. Uebrigens drängt sich auch schon bei der Annahme einer nur successiven Vielheit der Zustände einer Substanz die Frage nach dem realen Einheitspunkte derselben, dem Sitze des Wesens der Substanz gebieterisch auf.

Aber weiter: die Annahme, dass die Monaden das metaphysische Universum vorstellen, gemacht, um den Gedanken des immanenten Ursprungs aller Veränderungen derselben zu rechtfertigen, steht mit dem letzteren in Widerspruch. Da jede Monade von allen übrigen völlig unabhängig ist, so ist nicht einzusehen, in welchem Sinne einer ihrer Zustände auf etwas ausser ihr Befindliches Bezug haben könne. Indem wir sagen, dass unsere Vorstellungen sich auf Gegenstände

beziehen, so meinen wir damit, dass ihr Inhalt bestimmt sei durch den Gegenstand, nicht durch uns, und überhaupt, sollen gewisse Zustände der Monade einem Aeusseren correspondiren und es darstellen in einem eigentlichen Sinne, so kann der Grund für dieselben nicht im Innern der Monade ganz enthalten sein. Derselbe Gedanke sei noch in anderer Form wiederholt und erweitert. Die in einer Monade A zur Vorstellung gelangenden Monaden B, C, D u. s. w. sind nach Voraussetzung sowohl von A als unter einander völlig unabhängig, d. h. also die Natur des A schliesst den Inhalt jener Wesen in keiner Weise ein und ebenso wenig das eine die andern. Wie ist es nun denkbar, dass trotzdem aus der Natur des A Zustände entspringen, welche Folgen derselben sind und unter einander zusammenhängen, die jenen völlig diskreten Realitäten entsprechen? Wenn das, was in der einen Monade geschieht, in die Zustände der andern in irgend einer Weise einfliesst, so wird also ersichtlich in der letzteren etwas gesetzt, was nicht in dem Inhalte ihres Wesens begründet liegt; die Annahme einer Uebereinstimmung der Monaden schliesst also die Vorstellung aus, dass alles, was in ihnen geschieht, sich aus einem Keime entwickelt, vielmehr sind in jeder Monade eine Vielheit irreduktibeler Zustände anzunehmen, als Bedingungen ihrer weiteren Entwickelung.

In der That hat es Leibniz nicht zu Wege gebracht, die Psychologie, die doch das unmittelbare Anwendungsgebiet für die Monadologie bildet, nach seinen Grundsätzen zu gestalten. Weit entfernt den gesammten Inhalt des Seelenlebens aus einem Quellpunkte ableiten zu können, erklärt er dasselbe vielmehr aus dem Conflikte zwischen einem constanten, der Seele wesentlichen Triebe (nach Vollkommenheit) und verschiedenartigen Hemmungen, also Zuständen, die nicht im Wesen der Seele begründet sind, denn es ist nicht denkbar, dass die Seele, ein thätiges Wesen, ihre eigene Thätigkeit hemmen sollte (Nouv. Ess. I, 21, §. 36, 46). Mag man nun diese Hemmungen als Wirkungen äusserer Dinge ansehen, oder diese Annahme für unzulässig halten, so sind sie jedenfalls nur zufällig und nicht aus innerer Nothwendigkeit in der Seele gegeben.

Wenn hiernach also auch das Princip, dass alle Zustände eines Wesens lediglich aus ihm selbst entspringen und in ihm begründet sind, nicht aufrecht zu erhalten ist, so bleibt doch dem allgemeineren Gedanken, dass Nichts, was ein Wesen betreffen kann, ihm ganz von aussen kommt, sondern auch in ihm bedingt sein muss, sofern es zur Einheit seines Seins gehört, sein voller Werth erhalten. Die Anschauung, welche wir noch bei Spinoza fanden, dass ein Zustand eines Dinges seinen Grund ganz ausser ihm habe, ist durch Leibniz in der Metaphysik unmöglich gemacht worden; und wer sich nicht ganz seiner Ansicht von dem rein inneren Ursprunge aller Zustände der Dinge anschliesst, sondern an der Vorstellung einer Beeinflussung derselben durcheinander festhält, wird diese doch nur in der Weise sich denken dürfen, dass er die Wirkung durch die Natur des Leidenden eben so gut als durch die des Thätigen bestimmt sein lässt.

Nachdem wir die Entstehung der metaphysischen Begriffe des Leibniz von dem Boden der rationalen Physik aus verfolgt haben, betrachten wir jetzt noch ihre Anwendung auf die Psychologie zusammenhängend.

Lässt man einmal den Begriff von Hemmungen, die die Seele als Monade betrachtet erfährt, zu, so ist im übrigen nicht zu leugnen, dass die Psychologie unter dem monadologischen Gesichtspunkte einen bestechenden theoretischen Charakter gewinnt. Jene Voraussetzung ergiebt sofort eine objektive Begründung für die Phänomene der Lust und Unlust: Lust ist das Gefühl, welches mit der Entfaltung der Aktivität der Seele in ihrer natürlichen Richtung auf grössere Vollkommenheit verbunden ist, während Unlust die Hemmung begleitet (Theodic. I, 64, Nouv. Ess. II, 21), und es erklärt sich die allgemeine Tendenz des Seelenlebens im Sinne der Lust und entgegengesetzt der Unlust fortzuschreiten. Das zweite, aus der Metaphysik geschöpfte Princip der Psychologie ist die Annahme des Vorhandenseins unmerkbarer

Zustände in der Seele, welche einen Erklärungsgrund für Erscheinungen liefert, die aus dem bewussten Seelenleben ungenügend sich würden begründen lassen. Indem diese kleinen Zustände mit Antrieben verbunden zu denken sind zu neuen Zuständen fortzuschreiten, gestaltet sich unserem Philosophen das Bild eines Mechanismus in der Seele, der wesentlich ausserhalb des Bewusstseins spielt, und dessen Wirkungen nur theilweise in das Bewusstsein hereinreichen, und welcher sich besonders geeignet erweist zur Erklärung der instinktiven Aeusserungen. (Nouv. Ess. II, 21, §. 5 u. 35.) Die Summation zahlreicher kleiner Erregungen wird einen starken und seines Zieles sich bewussten Trieb ergeben, aber die Seele wird sich keine Rechenschaft über den Ursprung eines solchen geben können, er ist ein irrationaler (Leidenschaft) (Ibid. §. 39). Dem entspricht, dass die Lustempfindungen in deren Sinne sich diese Triebe bewegen, verworrene sind, die sich nicht logisch begründen lassen.

Ihnen stellt nun Leibniz entgegen die aufgeklärten Lustempfindungen und mit ihnen die vernunftgemässen Neigungen (ibid. §. 46), welche zusammenhängen mit der Erkenntniss der Vollkommenheit. Somit haben wir auch bei Leibniz denselben Dualismus der Erklärungsprincipien in der Psychologie, den wir bei Malebranche und Spinoza vorfanden: einerseits die Anschauung der mechanischen, durch das gerade gegebene Zusammentreffen verschiedener Umstände bestimmten Erzeugung der Phänomene, andererseits die Vorstellung des Ursprungs gewisser Erscheinungen aus dem logischen Denken. Dieser Dualismus greift wesentlich ein in die Lehre vom Wollen.

Das Wesentliche eines Willensaktes ist nach Leibniz die Anstrengung zu handeln nach dem Urtheil (Theodic. II, 311), welche im Urtheil: ich will, noch nicht gegeben ist, sondern erst nach demselben ihre volle Energie erlangt. Jeder Willensakt hat seinen zureichenden Grund in den vorhandenen Strebungen und erfolgt nach Massgabe derselben (Theodic. III, 287); es giebt keine Indifferenz des Willens, alles ist im Menschen so gut wie überall sonst determinirt (ibid. I, 52);

jedes Agens enthält eine Disposition zum Handeln, sei es von aussen, sei es vermöge seiner Constitution; mit dieser aber ist auch die Handlung bestimmt (ibid. I, 46). Es ist unnöthig, auf die verschiedenen Erläuterungen und Specialisirungen einzugehen, welche Leibniz zu dem Princip der Determinirtheit des Wollens giebt (vergl. Theodic. I, 49; III, 337. Briefw. mit Clarke ep. 5 u. s. w.), nur sei bemerkt, dass gerade hier die Annahme unmerklicher Zustände sich als besonders fruchtbarer Erklärungsgrund zeigt (Neue Vers. II, 21, p. 157).

Giebt es nun in irgend einem Sinne etwas Charakteristisches im Wollen im Unterschiede von dem nackten Geschehen überhaupt, was als Freiheit angesprochen werden könnte? Leibniz findet dies in zwei Bestimmungen. Erstens in der Betheiligung der Intelligenz beim Wollen, darin, dass das Wollen ein bewusstes Ziel hat: „Fragen, ob in unserem Willen Freiheit ist, ist dasselbe als fragen, ob in unserem Willen Willen ist; frei und mit Willen bedeuten dasselbe; denn frei ist dasselbe wie spontan mit Vernunft, und Wollen heisst aus einem durch Verstand erfassten Grunde zur Handlung getrieben werden“ (Op. I, p. 362). Diese Definition entspricht so ziemlich der Spinozistischen, wie besonders der Zusatz zeigt, dass die Freiheit um so grösser, je reiner die Ueberlegung von verworrenen Vorstellungen ist; dazu kommt aber noch eine zweite Bestimmung: der Wille ist in der Seele jederzeit determinirt, aber nicht necessitirt; denkt man sich die in einem gegebenen Augenblicke in der Seele vorhandenen Motive alle zusammengefasst, so wird der betreffende Willensakt nicht als logisch nothwendige Folge derselben sich darstellen; der Begriff der Güter schliesst nicht nothwendig das Wollen derselben in sich (Theod. III, 31). Die zweite Bestimmung sagt, wie leicht zu sehen, erheblich mehr als die erste. Nach dieser bedeutet frei nicht mehr als freiwillig (im Sinne von Locke's Definition), sonach ist alles Wollen frei; um aber den Gegensatz des freien und unfreien Entschlusses, im Interesse der praktischen Philosophie, nicht ganz aufzuheben, verknüpft Leibniz damit den Spinozistischen

Begriff, nach welchem frei die Handlungen sind, welche aus dem vernünftigen Denken entspringen (aus den klaren Vorstellungen) im Gegensatz zu den durch verworrene Empfindungen bestimmten. Nun haben wir aber schon früher gesehen, dass der Unterschied der logischen und der mechanischen Motivation des Willens in der Durchführung auf bedeutende Schwierigkeiten stösst, in der Betrachtung des concreten Seelenlebens drängt sich überall die Vorstellung einer bloss mechanischen Bestimmung hervor. Dies ist besonders bei Leibniz der Fall, dem der Begriff der minimalen Erregungen ein so geeignetes Princip der mechanischen Erklärung an die Hand gab. So erläutert denn die Theodicee das Wollen durch ein rein mechanisches Bild: „wie die zusammengepresste Luft in einem Gefässe überall drückt, aber an der schwächsten Stelle durchbricht, so gehen die Triebkräfte der Seele zu gleicher Zeit nach mehreren Seiten, um schliesslich in der Richtung zu einer Aktion zu führen, wo die grösste Leichtigkeit oder der geringste Widerstand ist (Theod. III, 325).

Die Einsicht, dass sich der fragliche Unterschied nicht aufrecht erhalten lasse, hat Leibniz wohl mit veranlasst, dem Begriffe der Freiheit denn doch noch eine tiefere, metaphysische Bedeutung beizulegen, um ihn nicht völlig zu verlieren. Der so gestaltete Begriff, ein specifisches Produkt des leibnizischen Denkens, kann jedoch erst im folgenden Abschnitte im Zusammenhange mit der Besprechung des Causalgesetzes erörtert werden.

II. Leibnizen's Erkenntnisslehre.

Alles Denken, gehe es nun an der Hand der Erfahrung oder spekulativ vor, muss voraussetzen, dass seine Aufgabe lösbar ist, dass die Objekte, auf die es gerichtet ist, begreiflich sind. Diese Voraussetzung hat Leibniz als der erste in seinem bekannten Princip des zureichenden Grundes ausdrücklich formulirt. Man hat darüber gestritten, in welcher Bedeutung dasselbe zu verstehen sei, ob nur als logisches, formales

Princip oder als ein metaphysisches, materiales. Sieht man die verschiedenen Ausdrücke desselben durch, so erscheinen beide Auffassungen berechtigt. Alle Erkenntnissakte, so heisst es in den Principia philos., sind auf zwei grosse Principien begründet; nach dem Princip des zureichenden Grundes, so folgt dann, nehmen wir an, dass keine Thatsache als wahr befunden werden kann, oder ein Satz als wahr bestehen, wenn nicht ein ausreichender Grund da ist, weshalb er mehr so ist als anders, obwohl diese Gründe uns sehr oft unbekannt sind. Hier haben wir es unverkennbar mit einem logischen Grundsatze zu thun. Dagegen heisst es anderwärts, dass Nichts geschieht ohne zureichenden Grund (Princip. de la nat. et de la gr. 7) oder dass niemals etwas geschieht, ohne dass es eine Ursache oder wenigstens einen bestimmenden Grund gäbe, d. h. etwas, welches dazu dienen kann apriori Rechenschaft zu geben, warum ein Ding vielmehr existirt als nicht existirt, und warum es vielmehr so ist, als auf jede andere Art (Theodic. I, 44). Hier ist ersichtlich unter dem Grunde etwas in den Dingen realiter Bestehendes gemeint, der Satz hat also einen metaphysischen Sinn. Die beiden Bedeutungen des Princips stehen übrigens im Zusammenhange; soll auch in Bezug auf die Verhältnisse der Wirklichkeit eine Begründung möglich sein, so muss objektiv in den Dingen ein Zusammenhang bestehen; in diesem Sinne sagt Leibniz, dass die Ursache in den Dingen dem Grunde in den Wahrheiten entspricht, und dass darum die Ursache oft selbst Grund genannt wird (Nouv. Ess. IV, c. 17). Ursachen bedeuten in der vorliegenden Verbindung einfach die objektiven Gründe einer Thatsache, und Leibniz weist darauf hin, dass die Verwechselung der logisch formalen und der realen Seite derselben nahe liege*).

*) Die Auffassung von K. Fischer, dass der Satz vom Grunde lediglich als Princip der Erfahrungswahrheiten dienen solle, ist wohl kaum zutreffend; sie wird direkt widerlegt durch die Aufzählung der verschiedenen Anwendungsfälle in einem Briefe an Clarke (ep. 5): ce principe est celui d'une raison suffisante pour qu'une chose existe, qu'un évenement arrive, qu'une vérité ait lieu. Auch können wir Sigwart nicht beistimmen,

Die Ansicht nun, dass alles in der Welt durch in den Sachen liegende Gründe bestimmt sei, macht den Determinismus des Leibniz aus; in der That gehen, wie wir gesehen haben, nach den Lehren der Monadologie die Zustände der Monaden so auseinander hervor, dass die vergangenen immer den Grund der kommenden enthalten, und einer, der alles sieht, aus der Gegenwart der Monade ihre Zukunft und Vergangenheit ersehen könnte (Eclairc. des diffic. que Mr. Bayle. . . Op. I, p. 518). Da aber das innere Geschehen in den Monaden die Grundlage für alles Geschehen in der Welt überhaupt ist, so muss hiernach auch der Verlauf der letzteren im Ganzen von jedem Punkte aus gerechnet durch den Inhalt Gegenwart völlig determinirt sein. Nach der mechanistischen Naturlehre, der unser Philosoph relative Geltung zugesteht, stellt sich übrigens auch innerhalb der physischen Betrachtung der Dinge alles Einzelne als determinirt dar, und zwar determinirt nach den mechanischen Gesetzen. Wir haben also einen zweifachen Zusammenhang in der Welt, den der Erscheinungen und den des wahren Seins. In der Reihe der Erscheinungen basirt die Bestimmtheit des einzelnen Ereignisses wesentlich auf der Geltung der genannten Gesetze; über diese kann aber die Naturlehre keine Rechenschaft geben (siehe oben!) und erweist sich eben dadurch als eine beschränkte Erklärungsweise der Dinge; die metaphysische Betrachtung hätte diese Gesetze als aus der Natur der Dinge sich ergebend anzusehen, dies fordert Leibniz häufig genug, ohne jedoch selbst den Nachweis ihres Ursprunges zu leisten. So bleiben die physische und die metaphysische Determinirtheit der Dinge bei ihm, wie ja überhaupt das Aeussere und das Innere, getrennt neben einander bestehen.

Vergleicht man nun aber die eigenthümlichen Formen

der das Princip für ein rein metaphysisches erklärt (Logik Bd. I, §. 32); von Haus aus ist es jedenfalls logisch, und erst mittelbar wird es zu einem metaphysischen. Wundt, obgleich auch der Ansicht zugeneigt, dass der Satz speciell für die empirischen Wahrheiten gelten solle, erkennt wenigstens an, dass ein Zusammenhang zwischen der logischen und der realen Bedeutung desselben besteht. (Logik Bd. I, p. 511.)

des äusseren Zusammenhanges mit der in der Monadologie angenommenen Art des inneren, so tritt dabei eine Schwierigkeit zu Tage. Das äussere Geschehen zeigt häufige Wiederholungen derselben Umstände und derselben Folgen und dadurch erst kann hier von Gesetzen die Rede sein. Betrachten wir dagegen das innere Geschehen, so scheinen Wiederholungen gänzlich ausgeschlossen zu sein. Zunächst sind alle Monaden individuell verschieden, es wird daher auch der Verlauf der Zustände in einer jeden ein besonderer, und nicht zu erwarten sein, dass in mehreren identische Zustände auftreten. Dann aber auch werden die Zustände einer jeden einzeln fortlaufend immer andere werden; käme eine Monade jemals in eine Lage zurück, in welcher sie schon früher war, so würden ihre Veränderungen sich periodisch wiederholen müssen, dies aber widerspricht dem Begriffe der Entwickelung. Kurz das wahre Geschehen bietet nothwendig überall und immer neue Phasen dar und schliesst somit die Möglichkeit abstrakter, für eine Mehrheit von Ereignissen giltiger Formen aus. Die Abhängigkeit der inneren Zustände ist durchgehend als eine konkrete zu denken, so dass jeder einzelne Zustand seinen Nachfolger vermöge eines speciell für beide geltenden Folgeprincips hervorbringt; und selbst die Auflösung der jedesmaligen Verfassung einer Monade in eine Vielheit von Bestimmungen kann hieran nichts ändern, da für jede einzelne dasselbe gelten würde. Die nach inneren Gründen über das Geschehen in der Welt zu gebende Rechenschaft würde also wesentlich anders geartet sein, als die nach äusseren; sie würde aus dem konkreten Wesen der einzelnen Monade, ohne Zuhülfenahme irgend eines allgemeinen Princips der Folge, eine Reihe von Zuständen als hervorgehend nachzuweisen haben, ein Verfahren zu dem wir nirgends sonst ein Vorbild haben. Und ein direkter Widerspruch liegt darin, dass die wiederholungslose Mannigfaltigkeit realer Verhältnisse, welche die inneren Vorgänge bilden, sich als ein Verlauf darstelle, der sich in zahlreiche sich identisch wiederholende Folgen auflöst, wie wir es in der äusseren Natur beobachten.

Leibniz selbst betrachtet es als einen ganz besonderen Erfolg seiner Spekulation, dass er neben der Erklärung der Dinge nach wirkenden Ursachen diejenige nach Zweckursachen wieder zur Geltung gebracht und die Vereinbarkeit (Harmonie) beider bewiesen habe. Es ist leicht zu verstehen, was gemeint ist. Die Gesetze, welche die exakte Wissenschaft als objektiv bestehend annimmt, und denen gemäss sie die Erfolge gegebener Umstände bestimmt, sind ja nach dem Grundgedanken der Monadologie nur als äussere Formen zu betrachten, unter welchen das wahre, metaphysische Geschehen sich darstellt; sie bestehen nicht vor dem letzteren, sondern hängen vielmehr von ihm ab. Das innere Geschehen selbst erfolgt nicht nach irgend welchen ihm vorgeschriebenen Normen, sondern es giebt sich selbst die Richtung, indem es hervorgeht aus der durch Hemmungen so oder so modificirten Spannkraft der Monade, mit der Tendenz, möglichst die potentielle Energie in aktuelle überzuführen; diese Tendenz lässt sich aber auch mit Rücksicht auf das menschliche Seelenleben als ein Streben nach Lust kennzeichnen (Princip. phil. 82), und damit sind wir auf dem Boden teleologischer Begriffe angelangt. Es muss bemerkt werden, dass Leibniz die Sache in der Regel etwas anders darstellt, indem er nicht sowohl die physische Ordnung der Dinge nach Gesetzen als das Sekundäre, von einer inneren Ordnung nach Zwecken Abhängende hinstellt, sondern das Reich der wirkenden Ursachen mit dem Reiche der Zweckursachen coordinirt sein lässt (Considerat. s. les princ. de vie), und die Existenz beider nebeneinander durch Hinweisung auf den Begriff des Schöpfers motivirt, „in welchem die Macht, die die wirkenden Ursachen schafft, und die Weisheit, welche die zweckthätigen ordnet, sich vereinigt finden“ (ibid). Auch die Harmonie des Leiblichen und Seelischen wird vielfach zur Grundlage für die Behauptung der Harmonie der beiderlei Erklärungsgründe gemacht. (Briefe an Clarke Nr. 5.) Die teleologischen Begriffe bieten allerdings die bequemste Form die Zulässigkeit der Zweckerklärung einleuchtend zu machen; man deducirt einfach: die Naturgesetze (nach welchen wir aus äusseren Gründen

erklären) sind nicht beweisbar und können nur als nach Gründen der Angemessenheit bestimmt angesehen werden, folglich muss auch Alles, was wir durch dieselben erklären, sich direkt aus den Zweckrücksichten begreifen lassen, durch welche sie selbst gegeben sind. Aber es widerspricht zweifellos dem Grundsatze, dass man aus der Natur der Dinge selbst die Wirklichkeit zu verstehen suchen soll*), wenn man, wie hier geschieht, die Zweckbestimmung von einem ausser der Natur befindlichen Schöpfer ausgehen lässt, statt sie aus der Thätigkeitsform der Substanzen abzuleiten. Wie dies geschehen kann, ist von uns gezeigt.

In Verbindung nun mit der teleologischen Erklärung bringt Leibniz den Satz, dass alles Natürliche nur nach moralischer, nicht nach mathematischer Nothwendigkeit bestimmt sei. (Theod. III, 349.)

Zunächst spricht er der Welt, im Ganzen genommen, d. h. mit Rücksicht auf die in ihr gegebenen Elemente und Gesetze, den Charakter absoluter Nothwendigkeit ab, welchen sie nach Spinoza hat; statt der gegebenen Welt und der in ihr herrschenden Gesetze könnte auch eine andere Welt mit andern Gesetzen existiren, sie ist logisch zufällig (contingent), wenn auch teleologisch begründet. Soweit ist nur gegen den übertriebenen Determinismus des Spinoza (von Leibniz Fatalismus genannt) die empirische Auffassung der Wirklichkeit zur Geltung gebracht, welche in der Analyse der Wirklichkeit auf letzte, nicht logisch ableitbare Thatsachen stösst; aber Leibniz geht weiter und lässt auch das Einzelne, im Zusammenhange des Ganzen, nur moralisch nothwendig bestimmt sein (Op. IV, p. 475), im Anschluss an die Vorstellung, dass auch diese Bestimmung im Grunde eine teleologische sei. Moralische Nothwendigkeit bezeichnet nämlich eben die eigenthümliche Form der Determination der Handlungen eines Dinges nach Massgabe eines zu erreichenden Endzieles. Dieser Begriff sagt streng genommen noch Nichts darüber aus, ob diese Art Nothwendig-

*) Nouv. Ess. Avant-Prop.

keit eine geringere sei als die mathematische; wenn auch das Gegentheil des moralisch Nothwendigen denkbar ist, so kann es durch die Wirklichkeit ebenso sicher ausgeschlossen sein, wie das des mathematisch Nothwendigen es durch das Denken ist. In der That, wenn man von den Vorgängen in den Monaden Rechenschaft geben kann unter den Gesichtspunkten von Lust und Schmerz, oder mit Rücksicht auf einen (idealen) Endzustand, dem sie zustreben, so ist doch dies Endziel nicht als ein beliebiges, zufälliges anzusehen, sondern es wird durch die eigenthümliche Natur der Monade gegeben sein, und durch diese Natur wird also auch vorgeschrieben sein, wie die Monade sich in jedem einzelnen Falle unfehlbar zu verhalten hat. Leibniz selbst erklärt, dass auch die Handlungen sogenannter freien Wesen völlig sicher sind (Theod. III, 371); ist dies aber der Fall, so scheint es nebensächlich, ob diese Sicherheit eine logische oder eine reale ist, und ob man sie Nothwendigkeit nenne oder nicht. — Insonderheit wird nichts gewonnen, wenn man die menschliche Freiheit durch die nur moralische Nothwendigkeit der Entschlüsse zu erklären sucht; für die in Betracht kommenden Consequenzen ist es gleich, welche Form der Nothwendigkeit hier vorkommt, es kommt nur darauf an, ob die Entstehung eines Entschlusses mit irgend einem Momente der Unbestimmtheit behaftet ist. Ein solches scheint nun Leibniz allerdings auch anzunehmen, wenn er sagt, dass der Wille zwar mehr geneigt ist nach der Seite, welche er wählt, aber dass er nicht in der Nothwendigkeit ist, sie zu wählen. (Discours de la conformité etc. Nr. 43.) Das Widersprechende in dieser Ansicht mit dem allgemeinen Princip der Determinirtheit liegt so klar zu Tage, dass sie keine weitere Berücksichtigung verdient.

Am Schluss angekommen, stellen wir die Ergebnisse unserer Betrachtung kurz zusammen.

1) Leibniz erkennt das Ungenügende des Cartesianischen Begriffes der Materie und des Begriffes des abstrakten Natur-

gesetzes; er verbessert beide durch seine dynamische Auffassung der Materie.

2) Seine Definition der Kraft leidet jedoch an Unklarheit; in den Anwendungen zeigt sich, dass er Kraft vorwiegend als Energie versteht.

3) Indem Leibniz die physische Energie der Materie auf eine metaphysische zurückführt und zugleich das Princip der Einfachheit der wahren Substanzen geltend macht, kommt er im Gegensatz zum Monismus des Spinoza auf eine pluralistische Metaphysik, welche alle äusseren Erscheinungen auf innere Zustände einer Vielheit von Wesen reducirt und somit einen einheitlichen Begriff für materielle und immaterielle Substanzen gewinnt.

4) Das Princip der Unmöglichkeit einer Einwirkung einer Substanz auf die andere, hält Leibniz aus der cartesianischen Schule her fest, ohne wesentlich neue Gründe für dasselbe beizubringen; er kommt demnach auf den charakteristischen Satz der Monadologie, dass alles Geschehen in getrennten Reihen innerhalb der einzelnen Monaden sich abspielt.

5) Hiernach müssen die letzteren von vornherein als in Entwickelung begriffen angesehen werden, da äussere Gründe zu Veränderungen ausgeschlossen sind. (Heraklitismus.) Es ist jedoch unserem Philosophen nicht gelungen, einen adäquaten Begriff einer aus sich selbst zu immer neuen Zuständen fortschreitenden Substanz zu construiren; auch lässt sich das menschliche Seelenleben nicht demselben völlig unterordnen, sondern nöthigt dazu, Hemmungen des inneren Entwickelungsprocesses anzunehmen.

6) Neue Schwierigkeiten erwachsen, wenn die in der äusseren Natur zu beobachtende solidarische Verbindung der Vorgänge in den einzelnen Elementen der Wirklichkeit erklärt werden soll; der Begriff der prästabilirten Harmonie bietet keine genügende Lösung, weil er in Widerspruch geräth mit der Voraussetzung des einheitlichen Ursprungs aller Zustände der Monaden.

7) Die prästabilirte Harmonie giebt ferner auch darüber nicht Aufklärung, wie das innere Geschehen sich als äusseres

darstellen könne, wie die Monade zur Materie wird. Da Leibniz das Materielle nicht zum blossen Phänomen machen will, so sieht er sich genöthigt einen neuen Begriff, die vis passiva zu Hülfe zu nehmen, welcher nur ein Produkt der Verlegenheit ist, aus der Amphibolie des Innern und Aeussern, der Vielheit der Dinge und ihres Zusammenhanges einen Ausweg zu finden.

8) Von Wichtigkeit ist die Aufstellung des Princips vom zureichenden Grunde. Dasselbe stellt zunächst ein logisches, weiterhin ein metaphysisches Axiom vor; dementsprechend ist Leibniz sich des Unterschiedes zwischen der bloss subjektiven Begründung (einer Wahrheit) und der objektiven (einer Sache) bewusst.

9) Die objektiven Gründe sind nach Leibniz nicht nothwendig identisch mit Ursachen im engern Sinne, demnach das Princip des Grundes nicht identisch mit dem der Causalität; der Begründung nach (wirkenden) Ursachen wird vielmehr die nach Zwecken an die Seite gestellt.

10) Gegen die Idee einer Zweckbestimmung lässt sich nichts einwenden, wofern die Zwecke als in den Dingen liegend angesehen werden; dagegen ist die Meinung unzulässig, dass die Zweckbestimmung mit einem geringern Grade von Nothwendigkeit verbunden sei als die nach Ursachen.

Wolff.

(Quellen: Philosophia prima seu ontologia, Leipzig 1730; Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Halle 1720.)

Die deutschen Philosophen von Leibniz bis Kant, obwohl in der Regel als unselbständige und seichte Epigonen des grossen Denkers missachtet, verdienen doch eine Berücksichtigung in dieser Schrift, da jene Missachtung thatsächlich eine übertriebene und im übrigen schon die schulmässige Fixirung und Systematisirung gewisser leibnizischer Begriffe

durch dieselben beachtenswerth ist; doch beschränken wir uns auf die Betrachtung zweier, Wolff's und Crusius', von denen der erstere die Gedanken von Leibniz ausbildete, während der letztere einige neue Gesichtspunkte fand. — Wolff stellt an die Spitze seiner Ontologie die Principien des Widerspruches und des zureichenden Grundes und versucht das letztere durch Beweis zu erhärten.

Nachdem es in den Worten formulirt worden ist, dass, wenn etwas als seiend gesetzt wird, auch etwas gesetzt werden muss, woraus erkannt wird, weshalb jenes vielmehr ist als nicht ist, wird folgendermassen geschlossen: Ein Ding hat entweder einen zureichenden Grund oder es hat keinen, im letzteren Falle giebt man zu, dass etwas ist, daraufhin dass Nichts ist; aus dem Nichts aber kann nicht das Etwas erkannt werden, mithin u. s. w. (O. §. 66.) Aehnlich ist der Beweis Baumgartens in: Metaphysica §. 20. Die petitio principii in diesem Beweise liegt zu Tage und wurde schon von Crusius in der Dissertation de usu et limitibus princip. rationis determinantis gerügt. Wolff mochte demselben selbst nicht ganz trauen, denn er führt überdem noch die von Leibniz schon benutzten Gründe vor: dass die Erfahrung demselben niemals widerspricht, sondern zahlreiche Bestätigungen liefert, und dass da, wo man keine Gründe anzugeben weiss, nicht ausgeschlossen ist, dass sie noch gefunden werden; endlich lehre die innere Erfahrung, dass wir stets geneigt sind, die Frage warum aufzuwerfen, und also durch die Naturanlage unseres Verstandes auf den Satz hingewiesen werden. (Also das später so beliebt gewordene Causalitätsbedürfniss.)

Obwohl Wolff die Gründe der Dinge als etwas Objektives, in der Wirklichkeit zu Suchendes versteht, so unterscheidet er doch noch ausdrücklich im Princip Gründe und bestimmende Ursachen und zeigt, dass das, wodurch eine Erscheinung real bestimmt wird, nicht immer und nothwendig zugleich den (Erkenntniss-) Grund derselben darzustellen braucht; wenn man z. B. als Ursache der magnetischen Anziehung eine magnetische Kraft voraussetze, so sei damit doch noch kein Grund derselben gefunden (O. §. 71), und man

könne sich sogar eine ganze Welt denken, in welcher jedes Ding durch Ursachen bestimmt sei, in welcher aber für Nichts ein Erklärungsgrund existire (O. §. 321). Unter Determination aber versteht er das Verhältniss, dass mit Setzung eines A nothwendig auch ein B gesetzt ist; die Begründung verlangt, dass der Zusammenhang beider eingesehen werde (§. 115); daher sei der zureichende Grund etwas mehr als die Ursache. Während also Leibniz die im Princip des Grundes vorausgesetzte Begreiflichkeit der Welt noch als eine selbstverständliche und nothwendige Eigenschaft derselben ansah, und sie als solidarisch nahm mit der Bestimmtheit der Dinge, unterscheidet Wolff beide deutlich. Wir sehen, wie der Rationalismus in ihm zur Selbstbesinnung kommt und wenigstens dem Gedanken nach die Möglichkeit einer nicht logischen Welt zugiebt, so dass die Voraussetzung ihrer durchgängigen logischen Verständlichkeit nunmehr als eine besondere Annahme erscheint.

Deswegen ist er nun aber nicht gewillt die Begreiflichkeit der Welt in Frage zu ziehen; im Gegentheil benutzt er den leibnizischen Gedanken, dass es allein der Zusammenhang der Dinge ist, durch welchen sich die Wirklichkeit vom Traume unterscheidet, in geschickter Weise, um die Geltung der rationalistischen Auffassung der Dinge zu begründen. Er zeigt, dass eine logische Wahrheit in unseren Urtheilen nur denkbar ist unter Voraussetzung einer transscendentalen Wahrheit in den Objekten des Erkennens, d. h. wenn man annimmt, dass zwischen denselben feste Zusammenhänge bestehen, da andernfalls auch logisch jedes Subjekt gleichgiltig gegen jedes Prädikat wäre (§. 499). Damit ist aber ein indirekter Beweis des in Rede stehenden Princips gegeben, denn Zusammenhang oder Ordnung, wie Wolff es nennt, schliesst die Geltung desselben ein, da er Regeln verlangt, nach welchen dem Einzelnen sein Platz bestimmt wird (§. 478, 497), also auch eine Folge des Einen aus dem Andern.

Die Gründe oder Principien sind nun nach Wolff vierfach: princip. cognoscendi, fiendi, agendi und essendi (O. §. 866).

Erkenntnissprincip ist die Prämisse im Verhältniss zum Schluss, Seinsprincip ist das, woraus die Möglichkeit, Princip des Werdens oder Ursache das, woraus die Wirklichkeit eines Anderen erkannt wird. Nach der Definition ist streng genommen jedes Princip Erkenntnissprincip; wenn Wolff das letztere für sich aufstellt, so meint er damit offenbar die Fälle des rein gedanklichen Zusammenhangs (im Syllogismus), während bei den anderen Principien der logischen Verknüpfung eine reale zu Grunde liegt. Wie sehr aber Wolff bei aller Distinktion des Realen und des Logischen am rationalistischen Gedanken festhält, zeigt am deutlichsten die Bemerkung, dass man die Ursache unzureichend definire durch das, dem ein Ding seine Existenz verdankt; denn wenn man frage, woher die Gewissheit komme, dass dies der Fall, so sei die Antwort: wenn man durch das eine erkenne, warum das andere vielmehr sei als nicht sei (O. §. 951). Für die Ursache giebt es hiernach gar kein anderes Kriterium, als ihren logischen Charakter. Dieser Rigorismus erscheint freilich bedeutend abgeschwächt, wenn man sieht, unter welchen Umständen Wolff den logischen Zusammenhang schon als erwiesen ansieht; wenn durch Beweis oder durch Erfahrung erhellt, dass A deshalb sei, weil B gesetzt werde, so wird B der zureichende Grund von A sein (so heisst es in der Ontologie §. 129); die Erfahrung wird also neben der logischen Deduktion zugelassen, und damit die Bedingung dass die Wirkung aus der Ursache erkannt werde, eigentlich wieder aufgehoben; oder wenigstens kann es nur eine indirekte Schlussweise nach äusseren Indicien sein, durch welche wir empirisch die Wirkung aus der Ursache erkennen.

Indem wir zur Besprechung der realen Bestimmungen der Ursachen gehen, müssen wir kurz den Wolff'schen Begriff des Dinges reproduciren.

An jedem Dinge sind nach demselben zu unterscheiden Wesensbestimmungen, welche unter einander unabhängig sind und in der Definition aufgezählt werden; Attribute, welche durch jene begründet, also mit ihnen gesetzt sind; und Modifikationen, von denen im Wesen des

Dinges nur die Möglichkeit gegeben ist, und die theils innere, theils äussere, d. h. Beziehungen zu anderen Dingen sind. An einem und demselben Dinge sind also das Wesen und die Attribute constant, die Modi sind veränderlich, und umgekehrt ist jede Veränderung eines Dinges eine Abwechselung von Zuständen (Modis); das beharrliche und der Modificirung unterworfene Subjekt ist die Substanz (O. §. 768). Das Aufhören eines Zustandes aber und der Eintritt eines anderen muss einen Grund haben, welcher entweder in dem betreffenden Subjekt oder in einem andern liegen kann, und je nachdem heisst das Subjekt thätig oder leidend; der zureichende Grund aber für die Wirklichkeit einer Thätigkeit heisst Kraft (§. 722). Da durch den zureichenden Grund das Begründete gesetzt wird, so ist durch die Kraft die Thätigkeit gegeben, sie ist dauernder Conatus zur Handlung, aus welchem im Laufe der Zeit die Handlung entsteht, so dass das Quantum der Aktion durch Kraft und Zeit bestimmt ist (O. §. 730).

Die leidende Veränderung eines Dinges A hat ihren Grund in einem andern Dinge B; da dieser Grund einer Kraft in A gleichkommt (welche jene Veränderung aktiv hervorriefe), so müssen wir auch in B eine Kraft, also Thätigkeit annehmen, sodass, indem A leidet, gleichzeitig B handelt (§. 775).

Sehr ausführlich schildert Wolff die Determinirtheit alles Geschehens in der Welt, die sich aus dem Princip des Grundes (resp. dem Causalgesetz) ergiebt; dabei ist bemerkenswerth, dass er mit voller Klarheit dieselbe als eine nur hypothetische (nicht absolute) darstellt, aber doch jedes einzelne Ereigniss durch die Gesammtheit alles vorangegangenen Geschehens bestimmt sein lässt; es muss wahr sein, so heisst es in den „Vernünftigen Gedanken“ §. 565, dass eine jede auch die allergeringste Begebenheit in der Welt sich nicht ereignen würde, wenn nicht alles vorher so ergangen wäre, wie es die vorige Zeit mit sich gebracht, und der Weltraum so erfüllet wäre, wie wir ihn erfüllet finden u. s. w. Derowegen, wofern die geringste Begebenheit in der Welt anders

sein sollte, als sie ist, so müsste alles in der Welt vorher anders gewesen sein, und müsste auch künftig alles anders kommen u. s. w. Im Anschluss an Leibniz unterscheidet aber auch er zwischen der durch den allgemeinen Nexus bedingten Gewissheit des Einzelnen, die die Möglichkeit des Gegentheils nicht schlechterdings ausschliesst, und der absoluten Nothwendigkeit ausdrücklich (ibid.), obwohl, wie Crusius zeigte, diese Unterscheidung eigentlich nur eine polemische Bedeutung (gegen Spinoza) hat, für die Auffassung der Wirklichkeit aber belanglos ist, da, wenn alles in ihr nur hypothetisch nothwendig ist, der Maassstab verschwindet, an welchem gemessen diese Nothwendigkeit als eine geringere erscheine, als welche sie doch ausgegeben werden soll.

Das thätige Subjekt heisst nun Ursache, die Veränderung des leidenden ist die Wirkung (§. 886); und es gilt der Satz: posita actione causae efficientis sufficientis ponitur effectus (§. 898), da ja überhaupt mit dem Grunde das Begründete gesetzt ist. Ebenso überträgt sich das allgemeine Axiom, dass das Princip stets früher ist, als das Abhängige, auf Ursache und Wirkung, daher omnis causa prior causato (§. 906).

Der Schluss von der wirkenden Ursache, so führt Wolff weiter aus, auf den entsprechenden Effekt ist eindeutig; ist dieselbe wirkende Ursache gesetzt, d. h. dieselbe Aktion, so ist der nämliche Effekt gesetzt, und da die Handlung eine Funktion der Kraft (und der Zeit) ist, so ist auch die Wirkung der Kraft quantitativ entsprechend (§. 923—25).

Subordinirt nennt Wolff Ursachen, wenn die Thätigkeit der einen von der Thätigkeit der andern abhängt, so dass das Wirksamwerden der einen die Wirkung der andern Ursache ist; subordinirte Ursachen bilden also eine Kette in der Weise, dass die Handlungen der einen durch diejenigen der andern ausgelöst werden*).

Die hier summarisch zusammengestellten Sätze enthalten,

*) § 905: in serie causarum subordinatarum proxime praecedens disponit sequentem ad agendum.

wie man sieht, Definitionen untermischt mit metaphysischen Behauptungen, doch sind die letzteren nur sehr allgemeiner Art und bleiben entfernt von den speciellen Voraussetzungen der Monadologie. Eine metaphysische Annahme ist zunächst der Unterschied constanter und veränderlicher Eigenschaften der Dinge (Eigenschaften im engeren Sinne und Zustände); hier bringt indes Wolff nur die Metaphysik des gemeinen Denkens zum schulmässigen Ausdruck, denn dieses fingirt Dinge, welche in ihrem Wesen identisch bleiben, während sie eine Vielheit von Zuständen durchlaufen; und es ist nicht von Schaden, dass diese einfache Grundvorstellung einmal ohne Rücksicht auf die spekulativen Versuche, welche theils die Veränderlichkeit, theils die Constanz den Dingen nehmen wollten (Eleatismus und Heraklitismus), einmal ausdrücklich fixirt wurde. Ebenso ist die Distinktion innerer und äusserer Zustände (Relationen) als das Ergebniss einer nüchternen Analyse schätzenswerth. Weiterhin ergiebt sich der Satz, dass jede Veränderung einen Grund haben muss, leicht nach dem allgemeinen Princip, dass in einer *wahren* Welt Ordnung bestehen muss, und die Zustände also nicht beliebig, sondern nach bestimmter Regel einem Subjekte zukommen können. Sodann ist die Behauptung, dass die Möglichkeit der verschiedenen Zustände eines Subjekts im Wesen desselben begründet sein muss, eine Folgerung aus der durch Leibniz geschaffenen allgemeinen Vorstellung einer Substanz als eines streng einheitlichen (individuellen) Wesens, dem nichts geschehen kann, was nicht seiner Natur entspricht. Dasselbe wäre es übrigens gewesen, wenn Wolff sagte, dass der Grund einer Veränderung, was die *Art* des jedesmaligen neuen Zustandes betrifft, stets *mit* in dem Subjekt liegt; ob im übrigen der Grund ganz in dem Subjekt angetroffen werden kann, oder ob er theilweise ausserhalb desselben zu suchen ist, oder ob endlich beides in verschiedenen Fällen vorkommt, dies scheint Sache einer besonderen Untersuchung zu sein; Wolff stellt ohne weiteres den Fall der inneren und der äusseren Begründung neben einander und verfolgt beide ohne Rücksicht auf ihre Realität.

Das Ergebniss eines solchen Verfahrens können nur rein nominale Bestimmungen sein, wofern nicht verschwiegen eine Entscheidung jener realen Frage eingeschmuggelt wird. Indem daher der innere Grund von Veränderungen Kraft genannt wird, so ist nur ein Name gegeben; nur dies würde aus den übrigen Prämissen folgen, dass wenn in einem Dinge eine Veränderung aus einem inneren Grunde hervorgegangen ist, fortdauernd weitere nachfolgen müssen, da der Grund der Veränderung wenigstens als mit dem constanten Wesen des Dinges verbunden, dauernd als solcher gelten muss; wenn es also eine innere Kraft giebt, so wird sie dauernd sich äussern müssen. Wenn schon mit dem Worte Kraft kein verständlicher Begriff der immanenten Begründung einer Veränderung gegeben ist, so ist die künstliche Uebertragung desselben Princips auch auf den Fall der äusseren Begründung noch weniger als eine Erklärung dieses Verhältnisses annehmbar; überdem wird von Wolff für den Fall, dass eine Veränderung in A durch eine Kraft in B hervorgerufen werde, in B nicht bloss wie bei dem immanenten Ursprunge der Veränderung eine Kraft also eine constante Wesensdisposition, sondern bereits in B eine immanente Handlung, also eine Veränderung vorausgesetzt, welche ihrerseits erst der Grund für die Veränderung in A ist; die Kraft des B steht also erst in zweiter Linie hinter der Veränderung von A, und der unmittelbare Grund für diese ist die Veränderung in B. So entspricht die Darstellung der Sache allerdings sehr gut der Beschaffenheit der empirischen Fälle, in welchen wir eine Begründung eines Vorganges an einem Dinge durch eine äussere Ursache annehmen; als Ursache betrachten wir immer einen an einem andern Dinge sich vollziehenden Vorgang; und so ist hier Wolff, wenn auch auf Umwegen, denn doch zu einer klaren Fixirung des Sachverhaltes der Causalität gekommen, der bis dahin zu vermissen war. Keiner der früheren spekulativ arbeitenden Philosophen hatte daran gedacht, die Begriffe der Ursache und Wirkung mit Rücksicht auf das, was sie in der Anwendung im Grunde bezeichnen, zu definiren, erst Wolff stellt nachdrücklich den Begriff der Veränderung in den Vorder-

grund und bestimmt sowohl die Wirkung als die Ursache als Zustandsänderungen.

Dafür lässt er allerdings die Frage nach dem, was in den Dingen den Zusammenhang von Ursache und Wirkung macht, ausser Augen, obwohl er selbst den Terminus Causalität für die in einer Substanz gegebene Disposition, ausser ihr selbst Veränderungen hervorzurufen, einführte.

Die Blindheit Wolffs gegenüber dem eigentlichen Probleme des Wirkens bekundet sich am deutlichsten darin, dass er die Lehre der prästabilirten Harmonie, wie fast alle Philosophen jener Zeit, nur auf die Gemeinschaft zwischen Leib und Seele bezieht. Er entwickelt in seiner Psychologie alle drei von Leibniz unterschiedenen Systeme der Erklärung des Causalzusammenhanges (influxus physicus, causae occasionales, harmonia praestab.), indem er ihnen aber von vornherein nur die Bedeutung von Hypothesen zugesteht, die im günstigsten Falle eine gewisse Wahrscheinlichkeit erlangen könnten (Psycholog. §. 539). Thatsache sei nur die Erklärbarkeit der Vorgänge in der Seele durch solche im Körper und umgekehrt; für die Erfahrung unterscheide sich aber diese Conkordanz in nichts von der Abhängigkeit. Das erste und das zweite System werden aber als unwahrscheinlich hingestellt; denn das eine widerspreche dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft (§. 582), das andere dem Satze vom Grunde, indem es den Zusammenhang zwischen Physischem und Psychischem als willkürlich gemacht und also logisch unverständlich darstelle (ibid. §. 606); das System der Harmonie findet im Allgemeinen Billigung, doch glaubt Wolff im Einzelnen von dieser metaphysischen Vorstellung absehen und von einer Wechselwirkung im Anschluss an den gewöhnlichen Sprachgebrauch reden zu können, der damit nur jene Uebereinstimmung, keinen influxus meine. Bekanntlich hat man in späterer Zeit in sehr weitem Umfange von der metaphysischen Interpretation der Thatsachen absehen zu können vermeint, bei Wolff ist vorläufig nur in dieser einen Beziehung ein positivistischer Anflug zu constatiren.

Die Ontologie hat nach der Meinung unseres Philosophen die Hauptaufgabe, den Weg zu zeigen, den die Physik zu

gehen hat, um zu einer sicheren Naturkenntniss zu kommen (O. §. 896); dieser Aufgabe entsprechen denn auch die zwei Hauptsätze über Ursachen, dass mit der Ursache die Wirkung eindeutig gegeben ist, und dass die erstere immer früher ist als die letztere; insofern sie sich ausschliesslich auf das äussere Verhältniss derselben beziehen. Als ein weiteres wesentliches Erforderniss aber zu einer richtigen causalen Auffassung der Natur weist Wolff die Zerlegung zusammengesetzter Vorgänge nach; sehr viele Wirkungen gehen aus einer Reihe von Ursachen hervor, die man im gewöhnlichen Leben nicht unterscheidet; so wird der, welcher ein Geschütz abschiesst, gewöhnlich als die Ursache der Bewegung des Geschosses, ja sogar der Verwundung des Getroffenen angesehen (O. §. 888), die wahre Wissenschaft hat aber immer nach den unmittelbaren nächsten Ursachen zu forschen, da diese allein die wahren sind und den zureichenden Grund der Wirkung bilden*).

Bei Berücksichtigung dieser Thatsache gewinnen die allgemeinen Erörterungen über Causalreihen erst ihre volle Bedeutung als Untersuchung eines gegebenen Sachverhaltes und nicht bloss eines als möglich gedachten Falles. — In derselben machen sich aber auch wieder Elemente einer metaphysischen Interpretation bemerklich: die Veränderung einer Substanz A, sofern sie eine Aenderung in einer andern B nach sich zieht, wird als Handlung einer Kraft aufgefasst. Nun haben wir zwar gesehen, dass das Wesen der Kraft nicht näher bestimmt wird, aber das Eine war festzuhalten, dass wenn einmal eine Kraft zum Bestande einer Substanz gerechnet wird, eine continuirliche Veränderung (Handlung) in derselben gesetzt werden muss; soll nun aber eine in B beginnende Veränderung durch eine Handlung des A erklärt werden, so muss diese auch als beginnend gedacht werden; nur so ist eine Reihe transienter Wirkungen denkbar, dass eine jede der betreffenden Substanzen erst mit der Veränderung, welche sie durch eine andere erfährt, in die Lage kommt, auf eine nächste zu wirken;

*) § 901: in explicandis effectibus subsistendum est in causa proxima, si tantummodo intelligere velimus, quomodo ipse actum fuerit consecutus.

will man also den Substanzen Kräfte beilegen, so müssen sie in diesem Falle nicht als constant vorhanden, sondern als entstehend und vergehend, oder, wenn man will, in Aktion tretend und ausser Aktion tretend vorgestellt werden. So haben wir aber eine widersprechende Bestimmung derselben. Wolff hat diesen Widerspruch nicht gelöst; ausser man will sich der Meinung anschliessen, dass die in den Dingen vorauszusetzenden (nach aussen gehenden) Kräfte, so lange sie nicht wirklich wirken, durch andere gehemmt würden. In der That liegt der Grund der fraglichen Antinomie tief in den ersten Begriffen über die Wirklichkeit, und sie konnte nur durch eine fundamentale Umgestaltung derselben gehoben werden; sie entspringt schon aus dem Gegensatze der beharrlichen Substanz (subjectum perdurabile) und der Veränderung; soll die letztere nämlich in Zusammenhang mit jener Beharrlichkeit gebracht werden, so muss sie selbst als eine beharrliche gesetzt werden, die Kräfte müssen constant wirken. Diese Vorstellung ist aber nur durchführbar, wenn man mit Leibniz nur einen immanenten Zusammenhang zwischen den Veränderungen eines Dinges, also immanente Kräfte statuirt. Wer dagegen mit Wolff die Kräfte auch transient wirken lässt, muss, da sich nirgends eine Substanz B continuirlich in Verbindung mit einer andern A ändert, sondern immer nur in einer begrenzten Zeitstrecke, auch die Wirksamkeit des A auf Zeit beschränken, kann also die entsprechende Kraft nicht als im Wesen des A liegend ansehen, sondern muss sie als durch eine äussere Beziehung des A gesetzt denken, damit würden aber neue spekulative Construktionen nothwendig.

Fassen wir zum Schluss kurz zusammen, was Wolff in Bezug auf unsern Gegenstand geleistet hat, so ist wohl dreierlei zu nennen:

1) Die weitere Ausbildung des Principes vom Grunde und die Unterscheidung des Verhältnisses der realen Abhängigkeit und des begrifflichen Zusammenhanges, der sich ein Be-

weis anschliesst, dass jede Abhängigkeit in der Welt begreiflich sein muss.

2) Die Bildung zahlreicher Definitionen oder wenigstens Bezeichnungen für die physischen und metaphysischen Verhältnisse, welche theils die Erfahrung darbietet, theils die Spekulation geschaffen hatte.

3) Eine geringe hypothetische (nicht assertorische) Entwickelung der überlieferten metaphysischen Vorstellungsweisen mit anerkennenswerther Berücksichtigung der empirischen Verhältnisse, denen dieselben gerecht zu werden haben.

Crusius.

(Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten. 1753.)

Crusius bildete den Mittelpunkt einer allerdings nur schwachen Gegenbewegung gegen die Leibniz-Wolff'sche Philosophie, indem er dieselbe in ihrem wesentlichen Grundsatze, dem Princip des Grundes, angriff. Schon oben wurde seine Widerlegung des von Wolff gegebenen Beweises jenes Princips erwähnt; überhaupt verfolgt er in der genannten Dissertation den Zweck, die bezüglichen Irrthümer jener beiden Philosophen aufzudecken und den Grundsatz selbst richtig zu stellen.

Der Terminus zureichender Grund war von Wolff fixirt worden, Leibniz spricht gewöhnlich vom zureichenden oder bestimmenden Grunde; Crusius seinerseits hält nur den Ausdruck ratio determinans für angemessen, um den wahren Gedanken von Leibniz auszudrücken, weil der Grund nicht bloss genügen solle, um ein Faktum zu erklären, sondern weil auch umgekehrt mit dem Grunde das Faktum nothwendig und eindeutig gegeben sein solle. Nun findet aber Crusius gerade die durch das Princip gesetzte Nothwendigkeit der Folgen bedenklich; er ignorirt völlig die Unterscheidungen, durch welche Leibniz seinen Determinismus von dem übel

berufenen Fatalismus zu trennen suchte; was thut es zur Sache, so fragt derselbe, wenn das Gegentheil eines Ereignisses für sich genommen gedacht werden kann, die Existenz des Gegentheils aber wegen der gleichzeitig vorhandenen Umstände nicht gedacht werden kann? (De usu cet. §. 6.) Die Nothwendigkeit sei dieselbe, ob etwas an sich genommen nicht anders sein könne, oder vermöge seiner Abhängigkeit von Bedingungen, wenn diese Bedingungen nur ihrerseits wieder in gleicher Weise abhängen; nur dann könnte von einer besonderen hypothetischen Nothwendigkeit die Rede sein, wenn unter den Bedingungen solche vorkämen, die nicht wiederum nothwendig bedingt wären; nur in subjektiver Hinsicht sei absolute und hypothetische Nothwendigkeit verschieden. (Entw. c. VIII.)

Wichtiger sind die von Crusius erhobenen inneren Bedenken. Das Wort Grund sei mehrdeutig und bezeichne sowohl das Real- als das Idealprincip einer Sache, daneben auch noch die Zwecke (De usu §. 16). Es seien ganz verschiedene Verhältnisse, auf welche wir den Begriff des Grundes anwenden: die Wirkung werde aus ihrer Ursache erkannt, weil sie von derselben ausserhalb des Intellekts hervorgebracht werde, ein Attribut des Dinges aus seinem Wesen, weil das Denken des Einen die Setzung des Anderen in sich begreift u. s. w.

Nach den Objekten der Anwendung sei der allgemeine Satz in speciellere Principien zu zerfällen. Er unterscheidet so den moralischen Grund vom physischen, und specialisirt diesen wiederum in Realgrund und Erkenntnissgrund, den Realgrund aber wieder in Ursache und Princip der Möglichkeit (§. 35, 36); die Erkenntnissgründe ihrerseits zerfällt er in solche apriori, welche das Warum, und solche aposteriori, die nur das Dass einer Erscheinung erkennen lassen; er macht aufmerksam, dass Leibniz immer nur die ersteren im Auge gehabt habe, während die Erfahrung im allgemeinen nur Gründe der letzteren Art liefere.

Die Trennung der Begriffe eines Real- und eines Idealprincips, die Leibniz nicht kennt und die Wolff nur andeutete,

ohne ihr eine Bedeutung in der Anwendung beizumessen, sehen wir also bei Crusius vollkommen durchgeführt. Definirt man den Grund (also auch den Realgrund) als das, woraus die Folge erkannt werden kann, so bestimmt man sie, wie er erörtert, nicht durch dasjenige, was sie an sich selbst sind, sondern durch Etwas, was sie nur bei gewissen Umständen in unserem Verstande sind. „Hierdurch wird nicht nur die Aufmerksamkeit auf das wahre Wesen derselben verhindert, sondern auch zu der Uebereilung Gelegenheit gegeben, vermöge welcher man annimmt, dass alle wahrhaft zureichenden Realgründe auch zugleich zureichende Erkenntnissgründe apriori sein müssten.“ (Entw. cap. 3, §. 38.) Der Realgrund brauche sich also nicht nothwendig zugleich als Erkenntnissgrund zu qualificiren, oder er könne wenigstens nur Erkenntnissgrund a p o s t e r i o r i bilden. Damit wird dem Positivismus ein wesentliches Zugeständniss gemacht; das rationalistische Postulat der durchgängigen Begreiflichkeit ist aufgegeben, und der Zusammenhang der Dinge zunächst als etwas unabhängig von den Principien der logischen Verknüpfung Bestehendes definirt, welches der Verstand versuchen kann aufzufassen, ohne jedoch von vornherein auf ein Gelingen dieses Versuches rechnen zu dürfen. — Dieser Annahme entspricht in der That der Gang der Wissenschaft, und er hat sie vielleicht selbst hervorgerufen; in den wenigsten Fällen war es nach mehrhundertjähriger Arbeit der exakten Forschung des vorigen Jahrhunderts gelungen, die Erscheinungen so zu erklären, dass aus den angenommenen Gründen die Nothwendigkeit dieser und keiner anderen Folgen (apriori) ersichtlich gewesen wäre, wie es nach rationalistischer Ansicht sein müsste; im allgemeinen gelang es ihr nur, die Umstände zu bestimmen, unter welchen eine Erscheinung regelmässig entsteht, so dass sie zwar in der Lage war, aus den gegebenen Umständen nach der frühern Erfahrung die Folgen vorherzusagen, aber eben nur das D a s s anzugeben nicht das W a r u m (Erklärung aposteriori); der Charakter der Naturwissenschaften war mit einem Worte und ist es noch heute, e m p i r i s c h nicht t h e o r e t i s c h. Die empirische Naturwissenschaft giebt zwar, nach dem Grunde

einer Erscheinung gefragt, einen solchen an, aber derselbe hat nur einen Werth als Grund bei Berücksichtigung der vergangenen Erfahrung, nicht an sich; will man daher auch hier noch von Gründen sprechen, so muss man den logischen Charakter derselben durch einen Zusatz markiren, und dazu dient die Bezeichnung aposteriori. So fällt von selbst der Schwerpunkt der Betrachtung auf den objektiven Charakter der Gründe, auf das, was sie in der Sache bedeuten, und damit ergiebt sich zugleich, dass es ein wesentlicher Unterschied ist, ob man den Satz vom Grunde bloss als die Forderung eines Erkenntnissgrundes für jede Thatsache ansieht, oder ob man in ihm von der logischen Auffassung unabhängige sachliche Verhältnisse postulirt; es trennt sich das auf die Realität der Dinge bezügliche Causalaxiom von dem eigentlichen Princip des (Erkenntniss-) Grundes; beide stellen sich jetzt als coordinirt dar, während bei Leibniz das eine dem andern subordinirt ist.

Crusius formulirt daher auch das eigentliche Causalgesetz für sich in den Worten: „Was zu sein beginnt, das entsteht von einem andern Wesen, welches zu seiner Hervorbringung ausreichende Fähigkeit hatte, und in Thätigkeit versetzt und nicht gehemmt wurde." (De usu §. 20.) Diesem Satze wird noch ein zweiter ergänzend hinzugefügt: Was keine ursprünglich freie Aktion ist, das wird beim Entstehen von einer anderen wirkenden Ursache so hervorgebracht, dass es unter denselben Umständen nicht anders werden oder ausbleiben konnte. (Ibid. §. 26.) Beweise werden nicht gegeben, vielmehr bemerkt der Philosoph, dass der erste Satz jedem evident sei der „auf sich selbst Achtung geben will" (Entw. cap. III, §. 31); der Begriff der Causalität sei einfach und man könne daher in Betreff derselben nichts weiter thun als auf eine bequeme Art sinnen, den Weg zur innerlichen Empfindung desselben zu erleichtern (ib. §. 32).

Verwunderlich erscheint die Nebeneinanderstellung der zwei ziemlich übereinstimmenden Sätze; doch legt Crusius einen sehr verschiedenen Sinn in beide; der erste geht von der Wirkung auf die Ursache und verlangt, dass jeder Wir-

kung eine bestimmte Ursache entspreche; der zweite stellt die Behauptung auf, dass auch umgekehrt mit der Ursache die Wirkung eindeutig gegeben sei; Crusius trennt dieselben, weil er dem einen eine unbedingte, dem andern aber nur eine beschränkte Giltigkeit beimisst; dass und wie Ursachen gedacht werden sollen, welche ihre Wirkungen nicht eindeutig und nothwendig nach sich ziehen, werden wir sogleich bei Betrachtung des Kraftbegriffes ersehen.

Kraft ist nach Crusius die an ein Ding geknüpfte Möglichkeit eines andern Dinges; zuletzt muss dieselbe allezeit an eine Substanz geknüpft sein; es gehört also zu dem Begriffe der Kraft derjenige der Causalität und der Subsistenz; die Causalität, vermöge welcher A zu B etwas beiträgt, ist eine in dem Subjekte A subsistirende Eigenschaft, welche an das Subjekt auch dann geknüpft ist, wenn Nichts hervorgebracht wird (Entw. c. V, § 63). Die Kraft wird hier ersichtlich wieder in dem alten scholastischen Sinne als latente Fähigkeit genommen, nicht als etwas Aktuelles, Substanzielles, wie Leibniz sie verstand; daher denn die Thätigkeit als ein besonderer Zustand der Kraft, nicht als das natürliche Wesen derselben gilt (Entw. V. § 64). Im Anschluss an Leibniz hält dagegen Crusius an der Vorstellung einer Theilnahme auch des leidenden Objekts an der Hervorbringung des Effektes fest und führt für dieselbe den Begriff der Receptivität ein (Entw. V, § 75).

Wenn nun aber eine Kraft nicht unausgesetzt thätig ist, so fragt sich, was dieselbe zur Thätigkeit bestimmt; die Antwort hierauf lautet, dass die Thätigkeit einer Substanz die Wirkung einer andern sein kann, so dass dieselbe von der augenblicklichen veränderlichen Applikation der wahren Grundkräfte und der zufälligen Verbindung des Dinges mit andern herkommt (Ent. V, § 68), dass aber zuletzt Grundthätigkeiten angenommen werden müssen, welche nicht von andern abhängen; diese wiederum können dauernde sein (wie diejenigen der Grundkräfte in der Natur) oder zeitweilige; und im letzteren Falle können sie entweder unter gewissen Umständen mit Nothwendigkeit eintreten, oder aber die thätige Kraft

determinirt sich selbst zur Thätigkeit, so dass diese auch ausbleiben kann, und wir haben freie Thätigkeit (actio libera). (Entw. V, § 81.)

Dem ersten Theile dieser Auseinandersetzung kann man völlig zustimmen; nachdem vorher die constante Bedingung zu einer gegebenen Wirkung als Kraft bezeichnet ist, so zeigt hier Crusius, dass diese Bedingung etwas Zusammengesetztes sein und erst durch die Relation mehrerer Objekte gegeben sein kann; dies entspricht der exakten Auffassung der Wirklichkeit, welche in einer grossen Zahl von Beispielen die Disposition zu einer Wirkung nicht einem Dinge für sich, sondern erst einer Verbindung von Dingen beizulegen sich genöthigt sieht; nennt man diese Disposition eine Kraft, so erscheint hier die Kraft als ein Bedingtes, Relatives, nicht als ein Absolutes, Substanzielles. Metaphysisch ist die Annahme, dass doch zuletzt alle Wirkungen auf Grundkräfte, d. h. einzelnen Substanzen inhärente Dispositionen zurückzuführen sind, und Crusius unterscheidet sich von Leibniz in dieser Hinsicht nur dadurch, dass er die Grundkräfte nicht als fortdauernd thätig ansieht. Dadurch verwickelt er aber diesen Begriff in Widersprüche. Denn nimmt man die Thätigkeit derselben als durch Umstände nothwendig bestimmt an, so sind es keine Grundkräfte im metaphysischen Sinne mehr, sondern bedingte Kräfte; soll dagegen ihre Thätigkeit eine freie sein, so wird dem Zufall Raum gegeben.

Man merkt leicht, dass das Bestreben, den Determinismus der leibnizischen Schule zu erschüttern und dem Freiheitsbegriffe wieder Platz zu schaffen, das innerste Motiv der Spekulation des Crusius ist; nicht im Stande, das bei Leibniz im Principe des Grundes eingeschlossene Causalaxiom zu beseitigen, sucht er es doch in zweckentsprechender Weise umzuformen, indem er, wie wir sahen, die Voraussetzung, dass ein Geschehniss eine Ursache habe, von der anderen, dass es durch die Ursache nothwendig und eindeutig bestimmt sei, trennt; die freie Aktion hat nach seiner Meinung zwar eine Ursache in der Kraft, aber diese Ursache ist nicht determinirend.

Der Irrthum hierbei ist unschwer zu ersehen: die Kraft kann nicht in gleichem Sinne die Ursache ihrer Thätigkeit genannt werden, in welchem diese Thätigkeit die Ursache eines Vorganges in einem andern Subjekt ist. Kraft und Thätigkeit fallen realiter in Eins, da die erstere ja nur die Verfassung einer Substanz bedeutet, vermöge welcher ihr eine Thätigkeit inhäriren kann.

Zum Schluss constatiren wir:

Dass Crusius sich zweifellos ein Verdienst erworben hat:

1) durch Richtigstellung des Principes vom Grunde und zwar durch die scharfe Abgrenzung der Erkenntniss- und Realgründe.

2) Durch Betonung des Begriffes bedingter Kräfte, die aus einer Relation mehrerer Substanzen hervorgehen.

Dagegen ist

3) sein Versuch, den Begriff der absoluten Freiheit durch eine im Causalbegriff angebrachte Distinktion wiederherzustellen als verunglückt zu betrachten.

Fr. Baco.

(Franc. Baconi de Verul. Opera; Amstelod. 1694, Vol. II.)

Man pflegt in der Regel die sogenannte empiristische Philosophie der Engländer als das völlige Gegentheil der durch Cartesius und die anderen vorbesprochenen Philosophen ausgebildeten „rationalistischen Spekulation" zu betrachten. Doch ruhen beide wenigstens insofern auf gemeinsamer Basis, als auch die Empiristen die Vorstellung eines Wesens der Dinge, aus welchem alle Eigenschaften und Verhaltungsweisen derselben so entspringen, dass sie von demjenigen, der das Wesen kennt, als nothwendige Folgen desselben erkannt werden würden, ihrer Auffassung der Wirklichkeit durchgehends zu Grunde legen. In dem in der Einleitung definirten Sinne sind daher auch die Engländer, wie im Fol-

genden sich genauer zeigen wird, Rationalisten. Der Unterschied beider Richtungen wurzelt nur in ihren verschiedenen Ansichten über die Erkennbarkeit jenes Wesens. Die Spekulativen glauben ohne vorherige ausdrückliche Beobachtungen bestimmen zu können, was die Dinge seien, und suchen die Grundverhältnisse der Wirklichkeit, insbesondere den causalen Zusammenhang der Dinge nach Massgabe des angenommenen Begriffes der Substanz aufzufassen. Die Empiristen sind bescheidener; aus ihrem Grundsatze, dass nur durch Erfahrung sich über die Dinge etwas bestimmen lasse, folgt das Gebot, zurückhaltend zu sein mit allgemeinen Aufstellungen, die weiter zu reichen beanspruchen als die unmittelbare Erfahrung; ein Gebot, das indes kaum einer streng befolgt hat, denn sonst würde der empiristische Philosoph sich nicht vom Physiker unterscheiden. Bei Lichte besehen erweist sich deshalb jede, auch die angeblich rein empiristische Auffassung der Wirklichkeit mehr oder weniger mit metaphysischen (also spekulativen) Gedankenelementen vermischt.

Erscheint der Empirismus mit Rücksicht hierauf als eine niedrigere Stufe des philosophischen Denkens, so bedingt doch andererseits der enge Anschluss an die Erfahrung mehrfache Vorzüge desselben vor der rein spekulativen Metaphysik. Es ist wahr, dass wir bei Baco, Hobbes und Locke keines von den grossen ontologischen Problemen behandelt finden, die einen Malebranche, Spinoza und Leibniz beschäftigen, und die sich in der That schon aus den Begriffen, mit welchen der natürliche Mensch an die Aussenwelt herantritt, unabhängig von dem Inhalte, den sie durch die Erfahrung finden, ergeben: wie die Eigenschaften mit ihren Trägern verbunden sind, ob diese veränderlich oder constant zu denken seien, wie eine Substanz eine andere beeinflusse u. s. w. Dafür haben die genannten englischen Philosophen das Verdienst, dass sie die Verhältnisse jener metaphysischen Begriffe aufklärten, indem sie dieselben in ihrer Anwendung auf einen konkreten realen Inhalt verfolgten; wer sich bemüht festzustellen, welcherlei Träger wir bei den physischen Erscheinungen werden anzunehmen haben, welche Vorstellung

von dem Zusammenhange der einzelnen Vorgänge in der Natur die Erfahrung uns zu bilden treibt, der wird damit zugleich den allgemeineren Begriffen einer Substanz und eines objektiven Zusammenhanges schärfer sich klar zu machen und so vielleicht auch vollständiger und allseitiger zu fassen sich genöthigt finden. Die abstrakte Spekulation ist der Gefahr ausgesetzt, in der Verfolgung einzelner Beziehungen der Begriffe andere aus den Augen zu verlieren und zu Construktionen zu kommen, welche dem ursprünglichen Sinne derselben zuwider sind; die stete Berücksichtigung ihres Erfahrungsgebrauches bietet hiergegen eine Garantie und gewährleistet den Zusammenhang der spekulativen metaphysischen Conceptionen mit den ursprünglichen physischen Vorstellungsweisen, aus denen sie doch erwachsen. Endlich hat der Empirismus auch dadurch eine eminente historische Bedeutung, dass er der Boden ist, auf welchem das kritische Denken sich entwickelte mit seinem Zweifel, ob die metaphysischen Begriffe, durch welche wir die Erfahrung interpretiren, ohne sie aus ihr entnommen zu haben, auch überall eine objektive Bedeutung haben.

Wenden wir uns jetzt, die Bestätigung der vorstehenden Bemerkungen dem Folgenden überlassend, zu Baco, dem vielberufenen Stammvater des Empirismus. In der That ist dieser derjenige Empirist, welcher, obwohl vielfach zu extravaganten physikalischen Hypothesen neigend, doch am wenigsten dem spekulativen Denken Raum gegeben hat, während von Hobbes und Locke nicht das Gleiche behauptet werden kann. Es erklärt sich dies aus dem Zwecke, den er verfolgte; dieser war aber ein vorwiegend praktischer: Kenntniss der Dinge ist die Basis der Herrschaft über dieselben und deshalb zu erstreben; dies ist Baco's Grundgedanke. Natürlich braucht nun aber die Einsicht nicht weiter zu reichen als der praktische Zweck der Herrschaft es erfordert, das letzte Wesen der Dinge und den letzten Grund der Verknüpfung der Erscheinungen kann man deshalb auf sich beruhen lassen, da wir es mit denselben niemals zu thun haben werden. Dennoch macht auch Baco wenigstens zwei Voraussetzungen, die

sich als metaphysische qualificiren, insofern sie das Gegebene auf ein nur Gedachtes als dessen Bedingung beziehen, und die somit auch nicht selbst Ergebnisse der Erfahrung sind, sondern vielmehr die Grundlage für die Interpretation derselben bilden. Die erste derselben ist die Annahme, dass die wahre Beschaffenheit der Dinge verschieden ist von ihrer sinnlichen Erscheinung, oder dass, wie Baco sagt, die Sinne die Objekte nicht im Verhältniss zum Universum, sondern in der Relation zum Menschen darstellen, weshalb man sich beim Befragen der Natur nicht an den Angaben der Sinne dürfe genügen lassen, sondern die Sinne nur über das Experiment, das Experiment aber über die Sache entscheiden lassen müsse. (Organon, distrib. op.) *) Die wissenschaftliche Betrachtung der Natur hat sich seit ihren Anfängen, wie man weiss, veranlasst gesehen, diese Unterscheidung zu machen, und man könnte geneigt sein anzunehmen, dass es sich hier um eine aus der Erfahrung erwiesene Thatsache handele; Baco selbst würde wahrscheinlich, über seine Begründung jener Behauptung gefragt, in diesem Sinne geantwortet haben. Aber es ist klar, dass wir nie und nirgends in der Lage sind uns von unseren Sinnen zu emancipiren und die Dinge mit ihrer Erscheinung zu vergleichen; es müssen also innere, in dem Begriffe des Dinges einerseits, in dem Verhalten der Erscheinungen andererseits liegende Gründe sein, welche uns zu jener Unterscheidung veranlassen; also ist sie jedenfalls eine metaphysische. Das ist hier wesentlich zu constatiren; nicht weiter von grossem Belang ist die Thatsache, dass Baco in Uebereinstimmung mit den meisten Naturforschern schon der damaligen Zeit Massen und Bewegungen als das objektive Correlat der Erscheinungen betrachtet (Org. I, 50).

Die zweite der genannten Voraussetzungen ist das Causalaxiom. Zwar giebt Baco dem Begriffe der Ursache auch

*) Primo docebimus quomodo testatio sensus quae semper est ex analogia hominis ad analogiam mundi reducatur . . . neque enim multum sensui tribuimus in perceptione immediata, sed quatenus motum sive alterationem rei manifestat.

eine subjektive Bedeutung (als Grund), indem er erklärt, dass in Wahrheit wissen heisst durch die Ursachen wissen, weil allein die Kenntniss der Ursachen das Wunderbare und das Staunen auflöst; aber vorwiegend bedeutet ihm die Ursache eine objektive Macht, mit welcher der Mensch rechnen, und die er eben deshalb kennen lernen muss: „keine Kraft kann die Verkettung der Ursachen lösen oder durchbrechen. . . und der Mensch vermag nichts Anderes zu thun, um seine Zwecke zu erreichen, als die natürlichen Körper zu nähern und zu entfernen, das Uebrige vollbringt die Natur in sich.“ (Organ. distribut. op. lib. I, cap. 3.)

Die Causalität ist nach dieser Auffassung ein in den Dingen liegender Zwang, vermöge dessen die eine Erscheinung die andere unfehlbar nach sich zieht. Ueber die Art, wie diese untrennbare Verknüpfung zu Stande kommt, wird zwar von Baco im allgemeinen Nichts ausgemacht, aber nach Allem ist er doch entschieden der Meinung, dass der Grund derselben in den Dingen selbst zu suchen ist; damit aber kommen wir wieder bei einer metaphysischen Vorstellungsweise an. Die Verkettung der Ursachen ist kein gegebenes, sondern nur ein gedachtes Verhältniss; schon die Nothwendigkeit der Anwendung einer künstlichen Methode zur Bestimmung der Ursachen der einzelnen Erscheinungen beweist, dass der Zusammenhang derselben nichts unmittelbar vor Augen Liegendes ist.

Dadurch wird zugleich die Frage aufgedrängt, worauf sich die Ueberzeugung, dass in der Natur eine Verknüpfung besteht, begründen kann. Baco selbst giebt auch darüber Nichts an, er entwickelt die Regeln der „Interpretation der Natur“, die sich aus dem Princip der Causalität ergeben, ohne dieser letzten Maxime der Forschung selbst besondere Aufmerksamkeit zu widmen; erst seinen späteren Anhängern war es vorbehalten den Nachweis zu versuchen, dass dieselbe selbst ein Ergebniss der Beobachtung der Aussenwelt sei. Vom historischen Gesichtspunkte betrachtet erscheint die kritiklose Annahme des Princips seitens Baco's begreiflich; obwohl er sonst alle vorgefassten Meinungen, mit denen der

menschliche Geist an die Betrachtung der Welt herangeht, ausfindig zu machen und auszurotten bestrebt ist, um den Boden für die wahre, d. h. empirische Wissenschaft zu reinigen, so konnte ihm doch von vornherein kein Bedenken inbetreff der Zulässigkeit der causalen Auffassung der Wirklichkeit beikommen, oder auch nur die Frage nach den Motiven derselben ihm auftauchen, denn die moderne Wissenschaft fusst durchaus auf der Vorstellung eines in den Dingen bestehenden Zusammenhanges der Erzeugung des Einen durch das Andere; Baco aber hat bekanntlich die neuere Naturwissenschaft nicht erst erfunden, sondern sich nur zum Stimmführer derselben zu machen gesucht; deshalb stand ihm der bereits in der Anwendung bewährte Gedanke der immanenten Naturcausalität als das Allererste fest, und alle anderen Auffassungsweisen werden in dem Maasse von ihm bekämpft, als sie diesem entgegen sind. Indes spricht er wenigstens einige Reserven mit Rücksicht auf ein etwaiges Zuweitgehen in der Anwendung des Causalprincips aus. So unphilosophisch es sein würde, so heisst es Org. I, 48, in untergeordneten Dingen keine Ursache zu verlangen, so wenig beweist es ein tieferes Nachdenken, wenn man bei den allgemeinsten Verhältnissen noch nach Ursachen fragt; ferner wird constatirt (Org. I, 45), dass der menschliche Intellekt vermöge seiner Eigenthümlichkeit leicht eine grössere Ordnung und Gleichmässigkeit in den Dingen voraussetzt, als er findet. Der erste dieser Sätze spricht aus, dass letzte Realgründe in der Natur anzuerkennen sind, die nicht weiter durch Anderes bedingt, also auch nicht ableitbar aus Anderem sind (Axiom des Positivismus); der zweite weist auf die Gefahr hin, dass die Annahme einer realen Verbindung zweier Erscheinungen eventuell nur subjektives Produkt sein kann.

Sehen wir uns jetzt den Begriff der Ursache selbst nach seinen näheren Bestimmungen an. Auch Baco adoptirt wie Cartesius die scholastische Eintheilung der Ursachen und sucht die Unterschiede seinen Intentionen gemäss zu definiren, indem er nur den Begriff der Zweckursachen als eine Einbildung zu entfernen sucht. Wirkende und Material-Ursache

werden flüchtig behandelt; wie aus gelegentlichen Andeutungen zu entnehmen ist, versteht er darunter die Gesammtheit der äusseren greifbaren Bedingungen einer Erscheinung, die, praktisch genommen, das Mittel bilden, um diese zu realisiren*). Bei weitem das Hauptgewicht fällt auf den Begriff der formalen Ursache oder einfach der Form; Form ist das Wesen der Sache als die Ursache ihrer sinnlichen Erscheinung gedacht, so dass, indem die Form gesetzt ist, die Erscheinung unfehlbar folgt, und indem die Form aufgehoben wird, auch die Erscheinung verschwindet**). Die Bestimmung der Formen ist die eigentliche Aufgabe der causalen Forschung, weil die Kenntniss derselben das mächtigste Hilfsmittel der Praxis ist, so dass derjenige, welcher sie besitzt, Magiker genannt werden kann. Sehr häufig stellt Baco die Betrachtung nach wirkenden Ursachen und Formen als niedere und höhere Stufen der Erkenntniss neben einander und erläutert beide Begriffe aneinander: wer nur die wirkende und Material-Ursache kennt, welche schwankend sind und nichts anderes als Vehikel der Form, der kann zu neuen Erfindungen an einem ähnlichen Stoffe gelangen . . . wer dagegen die Formen kennt, der umfasst die Einheit des Wesens an den verschiedensten Substraten (Org. lib. II, 3).

Wie man sieht, wird hier sogar die Verbindung der wirkenden Ursache und ihres Erfolges als eine unsichere dargestellt unter der Voraussetzung nämlich, dass dieselbe keine unmittelbare, sondern eine vermittelte ist. Als Ursachen im strengen Sinne, welche ihre Wirkung unmittelbar und eindeutig bestimmen, gelten eigentlich nur die Formen; die „wirkenden Ursachen", dem Bereiche der sinnlichen Erscheinung angehörig, sind deshalb nach baconischer Auffassung mehr Indicien als Realgründe einer Wirkung, die

*) O. II, 33: efficiens vero semper ponitur nil aliud esse quam vehiculum sive deferens formae.

**) O. II, 13: cum enim forma rei sit ipsissima res neque differat res a forma aliter quam differunt apparens et existens aut exterius et interius . . .

O. II, 4: etenim forma alicujus naturae talis est, ut ea posita natura data infallibiliter sequatur . . . ut ea amota natura data infallibiliter fugiat.

letztere erscheint nur insofern mit ihnen gegeben, als die formalen Ursachen durch sie gegeben oder richtiger angezeigt werden. Somit kann sich zwar die praktische Beurtheilung der Dinge ihrer mit Erfolg bedienen, soweit es nur darauf ankommt, irgend welche specielle Umstände zu kennen, die einen gewissen Erfolg erwarten lassen; die theoretische Betrachtung dagegen, welche die allgemeinen und nothwendigen Bedingungen einer Erscheinung, ihre realen und wahren Gründe kennen lernen will, um so die nothwendigen und hinreichenden Mittel ihrer Verwirklichung zu kennen, hat ihr Augenmerk auf die Formen zu richten.

Dass wir uns wirkende Ursache und Erfolg nicht unmittelbar wie Grund und Folge zusammenhängend zu denken haben, besagt am deutlichsten die Vorschrift, dass die Forschung den verborgenen continuirlichen Process von der handgreiflichen wirkenden und materiellen Ursache bis zu der erzeugten Form aufsuchen müsse; die wirkende Ursache erscheint hier nur als das in der Beobachtung gegebene Anfangsglied eines Processes, und ähnlich wie später Wolff bemerkte, dass in den meisten Fällen, wo wir einfach von Ursache und Wirkung sprechen, eine ganze Kette von Ursachen gegeben ist, macht hier schon Baco auf den in den meisten Fällen verwickelten Charakter des Verhältnisses zwischen den wirkenden Ursachen im gewöhnlichen Sinne und ihren Erfolgen aufmerksam, während er die formale Ursache so eng mit ihrer Wirkung zusammenhängen lässt, dass sie eigentlich nur die „wahre Definition“ derselben ist.

Mit der Unterscheidung der beiderlei Ursachen im Zusammenhang steht die Gegenüberstellung der „einzelnen und speciellen Gewohnheiten der Natur“ und der „fundamentalen und allgemeinen Gesetze“ (O. II, 5). Dieselbe beruht auf der richtigen Einsicht, dass die Erfahrung uns immer zunächst nur gewisse äussere Gleichförmigkeiten zeigt; wir beobachten, dass sich ein und dieselbe Reihe von Erscheinungen öfters wiederholt und gewinnen so Regeln über das Verhalten der Dinge, ohne indes eine Garantie zu haben, dass dieselben

auch dauernd werden befolgt werden. Es handelt sich eben hierbei nur um zeitliches Vorangehen des Einen vor dem Andern, ohne dass wir wissen, wie weit die Folge zufällig, wie weit nothwendig ist. Die fundamentalen Gesetze dagegen geben, wie Baco sich ausdrückt, die Determinationen des reinen Aktus an, welche irgend eine einfache Erscheinung, wie Wärme, Licht u. s. w. ergeben und ausmachen in jedweder Materie und jedwedem Subjekt; sie sind also Aussagen über das wahre reale Wesen oder den Ursprung der Erscheinungen und werden deshalb von Baco vielfach geradezu mit den Formen identificirt; [eine andere Bezeichnung derselben ist die als primäre Axiome (O. II, 7)]. Der Hauptzweck des Organon ist nun, die Methode zur Bestimmung dieser „Grundgesetze“ festzustellen, und der Verfasser desselben hat zur Erläuterung selbst das Gesetz oder die Form der Wärme aus einer Reihe von Thatsachen induktiv zu bestimmen gesucht. — Wie man sieht, decken sich die Grundbegriffe der baconischen Naturlehre keineswegs mit denen der heutigen „empirischen“ Naturwissenschaft, wie sie etwa von Mill entwickelt worden sind. Baco's Missachtung der „wirkenden Ursachen“ gegenüber den „Formen“, ein Ausfluss seines durchaus auf eine rationale Theorie der Natur gehenden Strebens, welchem die Kenntniss der äusseren Bedingungen eines Erfolges unwesentlich ist gegenüber der Erforschung des wahren physikalischen Wesens einer Erscheinung, ist der empiristischen Naturphilosophie der Gegenwart völlig fremd; und was der letzteren die Hauptsache ist, die genaue Bestimmung der Regelmässigkeiten im Verlaufe der Erscheinungen (empirischen Gesetze), findet bei jenem nur untergeordnete Beachtung; allerdings möchte er auch Gesetze finden, aber er möchte direkt die rationellen Gesetze aus der Beobachtung und dem Experiment ableiten, statt dieselben erst mittelbar aus den empirischen zu gewinnen*). So sind

*) Whewell erklärt hieraus den Misserfolg Baco's in Bezug auf wirkliche Naturerklärung; one maine ground of Baco's ill fortune in this undertaking, so sagt er in „Philosophy of discovery“ c. 15, appears to be that he was not aware of an important maxim of inductive science, that we

denn die nach seiner gerühmten induktiven Methode gefundenen Naturerklärungen mehr Hypothesen als exakt bewiesene Gesetze, und zwar Hypothesen, welche sich nicht sowohl auf das Geschehen, als vielmehr auf das Wesen der Erscheinungen beziehen; darüber, wie eine Erscheinung von der anderen abhängt, wird nach der Methode Baco's nichts herausgebracht werden können.

Sie hat mit einem Worte ihr Ziel viel zu hoch gesteckt und vernachlässigt überdem neben dem Begriffe des Grundes der Erscheinung, welcher mit derselben gleichzeitig gegeben ist, gänzlich denjenigen ihres erzeugenden Antecedens; so bemüht sich Baco z. B. das Wesen der Wärme zu bestimmen und sucht induktiv zu beweisen, dass sie eine Form der Bewegung ist; aber über die Erzeugung einer Bewegung weiss er Nichts zu sagen, und demgemäss kennt er auch kein Gesetz, nach welchem die Wärme mit anderen Erscheinungen verknüpft wäre, während die moderne Physik, wenn sie eine Hypothese über das Wesen der Wärme macht, dies nur thut, um auf Grund derselben Zusammenhänge, wie sie im Verlaufe der Naturprocesse beobachtet werden, zu deduciren. —

Stellen wir zum Schluss die Ergebnisse Baco's kurz zusammen, so haben wir Folgendes:

1) Stellt derselbe das Causalaxiom als allgemeingültig ausdrücklich, aber ohne Beweis auf.

2) Bestimmt er den Begriff der Causalität scharf in positivistischer Weise als einen Zusammenhang im Sein, ohne jedoch die etwaige Möglichkeit einer auch logischen Ableitung der Wirkung aus der Ursache zu leugnen; darüber, wie die Verbindung von Ursache und Wirkung zu Stande kommt, hat Baco nichts ausgemacht.

3) Ein eigentlicher und direkter Causalzusammenhang besteht nach Baco nicht zwischen den beobachtbaren Erscheinungen, vielmehr ist die empirische Regelmässigkeit

must first obtain the measure and ascertain the laws of phenomena, before we endea vour to discover their causes.

in dem Verlaufe derselben zu unterscheiden von ihrer Abhängigkeit von den realen Ursachen, nur die letztere ist eigentliche Causalität.

4) Demgemäss hat der Begriff des Gesetzes bei Baco eine andere Bedeutung als in der exakten Wissenschaft; seine Gesetze sind Aussagen über das Wesen der Erscheinungen, nicht über ihren Verlauf; die Einsicht, dass wenn den Phänomenen ein Reales zu Grunde liegt, auch der Ordnung der Phänomene ein Zusammenhang des Successiven im Realen entsprechen muss (also Gesetze des realen Geschehens), bleibt zu vermissen.

Hobbes.

(Elements of philosophy, London 1839.)

Hobbes begründet den Begriff der Wissenschaft gänzlich auf denjenigen der Ursache, denn er definirt dieselbe als „die Kenntniss von Wirkungen oder Erscheinungen, welche wir durch richtiges Schliessen von der vorherigen Kenntniss ihrer Ursachen oder ihrer Erzeugung erlangen, und Kenntniss der Ursachen oder Erzeugungen, die wir aus der vorherigen Kenntniss der Wirkungen haben können" (Elem. I, 1, 2). Der durch Baco gelehrten Methode, aus den Erscheinungen auf ihre Ursache zu schliessen (Induktion), stellt er dabei als gleichberechtigt die Ableitung der Wirkungen aus den Ursachen gegenüber (Deduktion). Unter den Begriff der Wirkungen fallen ihm natürlich in erster Linie wie bei Baco die sinnlichen Wahrnehmungen, die durch wissenschaftliches Denken auf ihre reellen Ursachen zu beziehen sind (I, 6, 1), aber das Verhältniss von Ursachen und Wirkungen erstreckt sich ihm viel weiter. Von dem Begriff der Bewegung ausgehend können wir, so entwickelt er, zuerst fragen, welche Wirkung ein bewegter Körper hervorbringt, wenn wir Nichts an ihm als seine Bewegung betrachten; aus dieser Art der

Betrachtung entspringt die Geometrie; dann müssen wir weitergehen zur Erwägung, was für Effekte ein bewegter Körper auf einen andern hervorbringt (Mechanik); drittens müssen wir fortschreiten zur Untersuchung solcher Wirkungen, welche durch die Theile eines Körpers hervorgebracht werden, und hier sind die Dinge, nach denen wir suchen, die sinnlichen Qualitäten (Molekularphysik) (E. I, 6, 6). Endlich bezeichnet er im Gebiete des Denkens eine Erkenntniss als die Ursache der anderen, und so ist ihm das logische Denken eine Reihe von Wirkungen (E. I, 3, 20). Die Hereinbeziehung der kinematischen Geometrie in die Reihe der causalen Wissenschaften ist charakteristisch für die Denkweise des Hobbes; der Grund dafür ist nicht etwa der, dass er wie sein Zeitgenosse Spinoza die causale Verknüpfung der Dinge als äquivalent setzte mit der logischen Verknüpfung des Gedachten, er sieht ja vielmehr die letztere als einen speciellen Fall von Causalität an; das Massgebende für Hobbes ist der Umstand, dass die Geometrie in der Lage ist, ihre Objekte durch Construktion zu erzeugen, Ursachen aber sind ihm allgemein die Bedingungen, welche der Erzeugung eines Objektes oder eines Phänomens zu Grunde liegen.

Weiter aber fällt bei ihm die geometrische Construktion nicht bloss als ein besonderer Fall mit unter den allgemeinen Begriff der Causalität, sondern sie repräsentirt sogar in typischer Weise dies Verhältniss. Es erhellt dies, wenn man die Methoden berücksichtigt, die Hobbes einerseits der induktiven, andrerseits der deduktiven Forschung vorschreibt; die erstere soll analytisch zu Wege gehen, weil uns die Sinne immer ein complexes Ganzes vorstellen, und die Ursache des Ganzen zusammengesetzt ist aus den Ursachen der Theile (E. I, 6, 2); umgekehrt soll die mit den Ursachen beginnende Betrachtung synthetisch verfahren und durch Zusammensetzung der Ursachen die Wirkungen construiren (ibid. 6). Der Philosoph geht dabei von dem Grundsatze aus, dass die Ursachen der allgemeinen Bestimmungen der Dinge an sich selber offenbar sind, weil sie alle in der Bewegung liegen; durch einfache Zusammensetzung derselben aber seien die

Ursachen aller besonderen Erscheinungen zu erhalten*). Man sieht hieraus, dass Hobbes allgemein alle Wirkungen als construirbar betrachtet aus einer geringen Zahl ursprünglicher Zusammenhänge; damit dies aber möglich sei, muss man auch die objektive Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen sich als analog denken mit der Art, wie im Gebiete der räumlichen Anschauung durch gegebene Data eine Figur bestimmt ist; und in der That setzt Hobbes die reale Abhängigkeit nicht nur in der Hinsicht mit der geometrischen Construktion in eine Linie, als auch im Gebiete des Realen die Wirkung der zusammengesetzten Ursache die Summe der Wirkungen der Partialursachen ist, sondern es gelten ihm auch die durch die einfachen Ursachen bestimmten Wirkungen als ebenso evident mit ihnen gegeben (manifest of themselves), wie es die Resultate einfacher Construktionsbedingungen sind. Dabei ist indes nicht der abstrakte Begriff der Grund der Verknüpfung, wie bei Spinoza, sondern die Anschauung mit ihrem unabhängig von der subjektiven Denkfunktion (die nur addiren und subtrahiren kann) gegebenen Zwange. Das Princip der Causalität ist also bei Hobbes identisch mit dem Principe der anschaulichen Verknüpfung, welche letztere von ihm als ein für das vorstellende Subjekt objektiver Zwang aufgefasst wird.

Man wird vielleicht unsere Interpretation des Philosophen der Willkür zeihen, weil die eben entwickelten Anschauungen sich nirgends bei ihm ausdrücklich ausgesprochen finden; die genauere Prüfung der von ihm in der Mechanik und Physik angewandten Schlussweisen scheint uns jedoch unzweideutig auf jene Vorstellungsweise als die nothwendige Voraussetzung dieser Schlüsse hinzuweisen. Denn nicht nur wendet Hobbes zur Bestimmung der mechanischen und physischen Wirkungen in weitem Umfange das Verfahren der rein geometrisch-constructiven Zusammensetzung an, sondern er sucht auch die

*) E. I, 6, 5, 6: but the causes of universal things are manifest of themselves or (as they say) known to nature, for they have all but one universal cause, which is motion.

Wirkungen einfacher Ursachen als durch die räumliche Zusammengehörigkeit nothwendig gegeben darzustellen. Noch schlagender spricht für uns die Bemerkung des Hobbes, dass, um die Folgen gegebener Ursachen zu erkennen, gar nicht auf die wirkliche Existenz der Dinge und das, was etwa Besonderes in dieser liegt, Rücksicht genommen zu werden braucht, sondern dass schon die Betrachtung der Dinge als Erscheinungen genügend ist*); danach liegt also der Grund ihres Zusammenhanges unter einander schon in den imaginativen d. i. räumlichen Beziehungen.

In diesem Sinne giebt dann Hobbes auch seinen Beweis des Trägheitsgesetzes, der, beiläufig bemerkt, historisch der erste ist. Ein ruhender Körper wird immer in Ruhe bleiben und ein bewegter immer in Bewegung, ausser wenn er durch einen andern gestossen wird; denn, so lautet die Begründung, nehmt zwei Körper an, welche sich nicht berühren, und deren Zwischenraum leer ist, und es sei einer von diesen Körpern in Ruhe, so behaupte ich, dass er immer in Ruhe bleiben wird; denn was auch immer die Disposition des äusseren Körpers oder die des betreffenden selbst sein mag, wenn er jetzt in Ruhe angenommen wird, so können wir uns vorstellen, dass er darin beharren wird, bis er von dem andern berührt wird; da aber Ursache, nach der Definition**), das Aggregat aller Umstände ist, bei deren Gegenwart man sich nicht vorstellen kann, dass der Effekt nicht folgt, so können jene Dispositionen im äussern Körper oder in ihm selbst nicht die Ursache zukünftiger Bewegungen sein. (E. II, 9, 7.)

Es liegt in der Consequenz der dargelegten Auffassung des Causalzusammenhanges, dass Hobbes den Begriffen des Wirkens und der Kraft nur eine formale Bedeutung beilegt. Man hat schon aus dem Vorigen gesehen, dass derselbe die Ursache ohne Rücksicht auf die genannten Begriffe definirt,

*) E. II, 7, 1: now things may be considered as species of external things, not as really existing, but appearing only to exist or to have a being without us.

**) cause is the aggregate of all such accidents, which being supposed to be present, it cannot be conceived but that the effect will follow.

indem er sie als die Summe der Bedingungen bezeichnet, mit denen ein gewisser Erfolg nothwendig gegeben; während die vulgäre Betrachtung der Dinge und ebenfalls die spekulative Philosophie von Cartesius bis Leibniz die Ursache von vornherein als eine in Thätigkeit begriffene Substanz (Ding) auffasst. Auch wenn man nicht gesonnen ist, den Gedanken des Wirkens ganz fallen zu lassen, sondern vielmehr der Ueberzeugung huldigt, dass derselbe die nothwendige spekulative Ergänzung der Vorstellung einer realen Abhängigkeit des einen vom andern ist, so wird man doch gegen den Versuch, die Causalität zunächst ohne Rücksicht auf jenen Gedanken zu definiren, nichts einwenden können, da ja nicht ausgeschlossen ist, dass dieser Gedanke nachträglich als zu dem ursprünglichen Begriffe nothwendig hinzugehörig entwickelt wird. Hobbes hat diesen Versuch zuerst gemacht und dabei einige Umstände ins Klare gebracht, die bei der einseitigen Concentrirung der Aufmerksamkeit auf das Verhältniss der vorausgesetzten thätigen und leidenden Subjekte, welche in der spekulativen Philosophie vorherrschend ist, übersehen wurden. Er zeigt vor allem, dass ein Erfolg immer von mehreren Bedingungen abhängt und nicht lediglich durch das eine thätige Subjekt bestimmt gedacht werden kann; das leidende Objekt ist ja auch nöthig, damit überhaupt etwas geschehe; von den Beschaffenheiten beider hängt es ab, welches der Erfolg sein wird, daher bilden beide zusammen erst den Realgrund des Erfolges (the entire or sufficient cause) und jedes einzeln oder irgend eine Bestimmung des einen ist nur eine Partialbedingung (causa sine qua non)*). Damit gewinnt der Begriff der Ursache dadurch, dass Ursachsein nicht von vornherein mit Wirken identificirt wird, eine weit umfassendere Anwendbarkeit, als sie der gewöhnliche hat; und diese Erörterung der Anwendungssphäre entspricht in der That vollkommen den Zielen und Bedürfnissen der wissenschaftlichen Erfahrung;

*) E. II, 9, 3: an agent is understood to produce its determined or certain effect in the patient according to some certain accident or accidents with which both it and the patient are affected . . . the cause therefore consists in certain accidents both in the agent and the patient.

denn diese lässt sich nicht daran genügen zu wissen, welches thätige Subjekt eine Wirkung hervorbringt, sie will die Gesammtheit derjenigen Umstände kennen, welche gegeben sein müssen, damit eine Wirkung sei [da ja die Agentien nicht immer wirken], und so sei, wie sie ist; auch werden immer erst diese Umstände erforscht werden müssen, ehe sich sagen lässt, wo in einem gegebenen Vorgange das Handelnde, wo das Leidende zu suchen ist.

Die unmittelbare Folge dieser Verallgemeinerung des Ursachbegriffes ist nun die Negation der Kraft als der realen Fähigkeit eines einzelnen Dinges einen Erfolg zu erzeugen, falls es nicht gehindert wird. Da ein einzelnes Ding (ein Agens) nach dem Vorhergehenden niemals allein eine Wirkung bestimmt, so kann es keinen Sinn haben anzunehmen, dass ein Ding für sich betrachtet, seinem Wesen nach, die Tendenz hat, eine Wirkung hervorzubringen und sie auch allezeit hervorbringen würde, falls es nur in der Lage wäre seinem Wesen zu folgen: so wird den absoluten Kräften des Leibniz das Urtheil gesprochen. „In welchem Augenblicke die Ursache vollständig ist, wird der Effekt hervorgebracht", aber mit dem Agens ist noch nicht die volle Ursache gesetzt, zu der noch das Objekt mit seinen Accidenzen hinzugehört; beide zusammen ergeben mit Nothwendigkeit den Effekt, „sonst hat keins von ihnen Kräfte, noch können die Accidenzen, welche in ihnen einzeln sind, eigentlich Kräfte genannt werden". (E. II, 10, 3.)*) Was meint nun der Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens mit den Kräften, von denen er thatsächlich spricht? Hobbes antwortet darauf das Folgende: „wo auch immer ein Agens alle die Bestimmungen hat, welche zur Hervorbringung eines Effektes an einem Objekte (— seinerseits —) erforderlich sind, so sagen wir, das Agens hat die Kraft die Wirkung hervorzubringen, wenn es zu einem Objekt in Beziehung tritt" (ibid.). Kraft bezeichnet also Nichts als die Partialursache eines

*) The agent has power if it be applied to a patient, and the patient has power if it be applied to an agent; otherwise neither of them have power nor can the accidents which are in them severally be properly called powers.

Erfolges, die in irgend welchen dauernden Bestimmungen eines Dinges gegeben ist; sie ist nichts von diesen Bestimmungen Verschiedenes, sondern nur die Auffassung derselben mit Rücksicht auf den eventuell, bei Hinzutritt der ergänzenden Bedingungen hervorzubringenden Erfolg; also kurzweg ein Verhältnissbegriff von nur subjektiver Bedeutung.

Dies gilt für die Kräfte, als dauernde Wesensbestimmungen der Substanzen gedacht; damit ist nicht entschieden, ob nicht für den Moment wenigstens, wo alle Bedingungen eines Erfolges beisammen sind, die Wirkungskraft etwas Reales bezeichnet. In diesem bescheideneren Sinne sehen wir die Dynamik von Kräften sprechen, indem sie annimmt, dass unter gewissen Bedingungen, deren Untersuchung sie der Physik überlässt, Drucke entstehen, welche eine Aenderung der Bewegungszustände bedingen. Aber auch diese Vorstellung sucht Hobbes zu beseitigen, indem er den Druck der Massen gegeneinander (endeavour) zu interpretiren sucht als Bewegungen in kleinerem Raume und kleinerer Zeit als durch Zahl angegeben werden kann. (E. III, 15, §. 2.)

Durch die Gleichsetzung der mechanischen Kraft mit der Bewegung sucht Hobbes den einzigen Begriff in der Dynamik, welcher nicht der Anschauung angehört und sich demnach nicht direkt construiren lässt, zu entfernen, um mit lauter anschaulichen Grundelementen operiren zu können. Wäre dies möglich, so würde in der That das Ziel erreicht sein, dass Mechanik und Physik mit der Geometrie in eine Linie träten, und dass alle sogenannten realen Zusammenhänge, von denen man im Allgemeinen glaubt, dass sie auf besonderen in den Dingen liegenden Principien beruhen, sich reducirten auf Verknüpfungen, die in dem blossen Nebeneinander der Dinge bedingt wären. Denn zugestanden, dass alles Physikalische sich nach geometrischen und mechanischen Sätzen auf mechanische Verhältnisse reducirt, so bleibt nur ein Zusammenhang in der Wirklichkeit übrig, der sich nicht construiren lässt: derjenige zwischen Druck und Beschleunigung (im Newtonischen Gesetze ausgesprochen); hier ist der Punkt, wo sich zeigen muss, ob es möglich ist, alle Verknüpfungen der Wirk-

lichkeit aus Geometrie und Phoronomie abzuleiten. Dass dies nicht leicht sein kann, beweist wohl am besten der Umstand, dass der so scharfsinnige Galilei bei dem Begriffe des impetus als einem letzten Halt machen und darauf verzichten musste, ihn mathematisch zu deduciren; dass er denselben als einen Begriff metaphysischen und nicht geometrischen Ursprungs ansah, beweist seine Aeusserung über seine Beschäftigung mit Metaphysik, die nur auf diesen Begriff sich beziehen kann. In der That kann wohl auch keine Rede davon sein, dass es Hobbes gelungen wäre, an Stelle des dynamischen Kraftbegriffes denjenigen der Bewegung völlig zu substituiren; zwischen der Andeutung und der Ausführung ist ein grosser Unterschied. Jedenfalls aber ist es charakteristisch für seine gesammte Denkweise über das Wesen der Causalität, dass auch hier die Tendenz die Causalverknüpfung imaginativ zu machen (um einen kurzen Ausdruck zu haben) in dem Bestreben zur Geltung kommt, die Kraft nicht nur als etwas Bedingtes, Relatives, sondern sogar als ein nur phoronomisches, also formales Element darzustellen.

Gehen wir jetzt zu der Frage über, wie weit nach der Lehre des Hobbes in der Wirklichkeit Causalverknüpfungen gegeben sind, d. h. in welchem Umfange das Causalprincip als giltig ausgesprochen werden kann. Hobbes ist entschiedener Determinist, er huldigt der Ueberzeugung, dass alles, was wird, durch äussere Ursachen bestimmt ist*). Aufs lebhafteste bekämpft er demgemäss den Begriff des Z u f ä l l i g e n: Zufällig kann ein Ereigniss nur heissen in Vergleich mit andern, von denen es nicht abhängt; wir sagen, dass es Zufall sei, ob es morgen regnen wird oder nicht, weil uns die Ursachen, von denen dies Vorkommniss bedingt sein könnte, nicht bekannt sind, und wir es in Beziehung setzen zu Umständen, mit denen es nicht zusammenhängt; in Wirklichkeit sind Ursachen dafür entweder nicht gegeben, dann ist das Ereigniss u n m ö g l i c h, oder sie sind gegeben, dann ist es n o t h w e n d i g.

*) On liberty and necessity: I conceive that nothing takes beginning from itself but from the action of some other immediate agent without itself.

Bemerkenswerth ist der Beweis, den Hobbes für seine Annahme versucht; was auch immer hervorgebracht wird, so schliesst er, hat, insofern es hervorgebracht wird, eine vollzählige Ursache, d. h. es sind alle diejenigen Umstände gegeben, bei deren Voraussetzung der Effekt nothwendig folgt, d. h. es ist eine nothwendige Ursache gegeben. (E. II, 9, 5.) Es liegt hier ein Scheinbeweis vor, der später noch öfters wiederholt worden ist, denn ersichtlich wird in demselben das zu Beweisende, dass jedes Ereigniss eine Ursache habe, vorausgesetzt, indem von dem Begriffe des Hervorgebrachten ausgegangen wird; was hervorgebracht worden ist, hat natürlich eine Ursache; zu beweisen war, dass jedes Ereigniss ein (durch Ursachen) hervorgebrachtes, nicht von selbst gewordenes ist. Trotz des guten Willens ist es also Hobbes so wenig als den spekulativen Deterministen gelungen, den Determinismus völlig befriedigend zu begründen; dagegen steht er in der Consequenz der Durchführung hinter einem Spinoza nicht zurück und übertrifft diesen sogar dadurch, dass er nicht bei dem allgemeinen Begriff der Bedingtheit stehen bleibt, sondern diese Bedingtheit im Einzelnen auf geometrisch-mechanische Zusammenhänge zurückzuführen sucht; so geräth er aber natürlich weit tiefer als jener in einen conkreten Dogmatismus, der vor den kühnsten Hypothesen nicht zurückscheut. Während z. B. Spinoza trotz seines substanziellen Monismus in Rücksicht auf den Causalzusammenhang Physisches und Psychisches Gebiete für sich bilden liess, unternimmt es Hobbes, die Grunderscheinungen des Seelenlebens mechanisch zu construiren und so auch einen causalen Monismus herzustellen.

Als das Grundphänomen der Seele wird die Empfindung aufgestellt und diese definirt als „ein Phantasma hervorgebracht durch die Reaktion und Bewegung nach aussen im Sinnesorgan, welche bewirkt wird durch die Bewegungen nach innen vom Objekt her“. (E. IV, 25, 2.) Dabei ist dem Hobbes das Hauptbedenken gegen den materialistischen Monismus: warum nur die thierischen Organismen und nicht alle Materie mit Empfindung auf äussere Einwirkung reagirt, nicht ent-

gangen, und er sucht demselben durch die Bemerkung zu begegnen, dass, wenn auch, wie zu vermuthen, durch die Reaktion lebloser Körper ein „Phantasma" erzeugt würde, dies doch sofort mit Entfernung der Ursache verschwinden würde. (E. IV, 25, 5.)*) Es liegt unserer Aufgabe fern, die Ausgestaltung der Psychologie auf der angedeuteten Basis weiter zu verfolgen; nur die Theorie des Willens berühren wir noch mit einigen Worten. Hobbes sucht auch für diese Erscheinung eine streng mechanistische Erklärung zu gewinnen, indem er auf motorische Impulse recurrirt, die nach Massgabe äusserer Reize vom Centrum ausgehen und, je nachdem sie zu einer Muskelaktion führen oder nicht, das Wollen oder das blosse Verlangen constituiren. Die Consequenz, dass hiernach eine metaphysische Freiheit des Wollens weder im Menschen noch im Thier zu finden ist, wird noch verstärkt durch die allgemeine Erwägung, dass, wo Begehren ist, die volle Ursache des Begehrens vorausgegangen sein muss und also der Akt des Begehrens nicht gewählt wird, sondern erfolgt; verstehe man dagegen unter Freiheit die Möglichkeit zu thun, was man wolle, so komme dieselbe Menschen und Thieren zu (ibid). Der letzte Gedanke wiederholt sich in den Worten: Ich erkenne die Freiheit an, dass ich h a n d e l n kann, wie ich will, aber zu sagen, ich kann w o l l e n, wie ich will, ist ein absurder Ausdruck. (Of liberty and necessity.) Wir treffen hier auf die gleiche Einsicht, welche wir auch bei Spinoza vorfanden, und als eine wahrhaft klassische Wahrheit bezeichneten; die Aussage des Selbstbewusstseins in dem Satze: ich will wird auf ihren correkten Ausdruck gebracht, und damit ein für allemal der Beweis der metaphysischen Freiheit aus dem Selbstbewusstsein unmöglich gemacht. Sie ist freilich noch kein Beweis für die Richtigkeit der deterministischen Auffassung des Willens, wie denn Leibniz ihr völlig beistimmte, ohne jedoch den Determinismus anerkennen zu wollen. Daraus, dass wir den Akt des Begehrens nicht

*) Es ist bemerkenswerth, dass Baco geradezu die Universalität der Empfindung in der Welt behauptet; vgl. De augm. scient. IV, 3: ubique denique est perceptio.

selbst wieder wählen, folgt noch nicht, dass er in derselben Weise, wie das äussere Geschehen, durch vorausgegangene Umstände nothwendig bestimmt ist; der Determinist fügt noch die besondere Annahme hinzu, dass auch für diese Ereignisse das Causalgesetz giltig sei, eine Annahme, die, solange das fragliche Gesetz nicht als allgemeingiltig bewiesen wird, ebenso hypothetisch ist, als diejenige der Indeterministen.

Bilden wir ein zusammenfassendes Urtheil über die philosophischen Leistungen des Hobbes, die hier in Betracht kommen, so ergiebt sich nach der vorigen Darstellung eine höhere Schätzung derselben, als die gewöhnliche ist. Denn:

1) Hat derselbe in einer jedenfalls originellen und dem damaligen Stande der Forschung ganz angemessenen Weise das Wesen der causalen Verknüpfung zu definiren versucht, indem er sie als eine complexe Form des geometrischen Zusammenhangs interpretirt, ohne deshalb in den Fehler Spinoza's zu verfallen, der das Verhältniss der Causalität völlig intellektualisirte; denn er betrachtet das Geometrische nicht als ein Begriffliches, sondern als ein durch Anschauung gegebenes Wirkliches.

2) Hat Hobbes einen neuen Begriff der Ursache aufgestellt, indem er mit Beiseitesetzung des metaphysischen Begriffes des Wirkens die Ursache definirt als die Summe der Bestimmungsgründe eines Ereignisses, analog den Datis, welche durch construktiven Zusammenhang ein geometrisches Gebilde bestimmen. Er hat damit ein der empirischen Naturforschung, die nicht immer in der Lage ist einen gegebenen Erfolg auf das Wirken bestimmter Substanzen zurückzuführen, sondern sich mit der Angabe der faktisch ihn bedingenden Umstände begnügen muss, unentbehrliches Begriffszeichen geschaffen.

3) Hat er in sehr durchsichtiger Weise die Hauptlinien des Weltbildes gezogen, welches sich auf Grundlage des als unbedingt giltig angenommenen Causalprincips in Verbindung mit der materialistischen (oder besser hylozoistischen) Hypothese ergiebt, und insbesondere mit Glück eine exakte deterministische Theorie des Wollens versucht.

Locke.

(Essay concern. l'entend. humain, Trad. par Coste Amsterdam 1707.)

I. Locke's Kritik der Begriffe.

Der Name Locke's bezeichnet in der Geschichte der metaphysischen Begriffe den Anfang eines neuen Abschnittes: Locke ist es, der zuerst die kritische Betrachtungsweise auf dieselben anzuwenden beschloss. Soweit auch der kantische Kriticismus in seinen Resultaten von der Lehre Locke's sich entfernt, so hat doch der letztere die kritische Grundfrage schon in ganz ähnlicher Form gestellt, wie Kant sie später nachdrücklicher wiederholte, und darf deshalb wohl als der eigentliche Begründer desselben gelten, wenn man den Begriff Kriticismus nur nicht enger fasst als sich gehört und unter ihm den specifisch kantischen Transscendentalismus versteht, wie wie vielfach geschieht. Worin besteht nun aber der Kriticismus im allgemeineren Sinne? Wie schon in der Einleitung hervorgehoben, verstehen wir darunter die Prüfung der *objektiven Giltigkeit* derjenigen Begriffe, mit welchen die menschliche Erkenntniss operirt. Keine Specialwissenschaft kann die Kritik ihrer Begriffe entbehren; aber sie prüft wesentlich nur die *Schlussweisen*, durch welche dieselben genommen wurden (logische Kritik), die eigentliche philosophische Kritik richtet dagegen ihr Augenmerk vorzugsweise auf die *Voraussetzungen* jener Schlüsse, welche in den Begriffen und Grundsätzen liegen, die in der wissenschaftlichen Auffassung der Wirklichkeit von vornherein als selbstverständlich auf die Dinge angewandt werden.

Locke scheint nun zwar nach seinem ausdrücklich aufgestellten Progamm eine ganz andere Richtung zu nehmen, denn er macht sich zur Aufgabe, den menschlichen *Verstand* und seine *Fähigkeiten* zu prüfen und so den Grad von Erkenntniss festzustellen, der ihm naturgemäss möglich ist; ebenso weiss man, dass Kant sehr häufig von der Ausmessung des menschlichen *Erkenntniss-*

vermögens spricht. So ist denn die Ansicht eine verbreitete, dass die Frage, welche diese Philosophen sich stellten, eine anthropologische sei, und auf Grund dieser Ansicht hat man zahlreiche Angriffe gegen dieselben gerichtet. Wir werden bei Kant der angezogenen Deutung der Erkenntnisskritik entschieden zu begegnen haben; was Locke betrifft, so muss allerdings zugestanden werden, dass sein kritisches Unternehmen fast von der Wurzel aus, in Folge gewisser anderweitiger Annahmen, zu einer psychologischen Untersuchung sich gestaltet; dies beweist aber nichts für die Intention, in welcher diese Untersuchung unternommen wird. Diese aber erkennt man am besten aus den Urtheilen Locke's über die Metaphysik und den Grund ihres schwankenden und zweifelhaften Charakters; der endlose Streit der Metaphysiker entspringt nach seiner Meinung hauptsächlich aus der Mangelhaftigkeit der Begriffe, mit denen sie operiren, häufig drehe sich ihre Diskussion nur um Worte, deren sachliche Bedeutung ganz entschwunden sei; es sei daher angezeigt, nach dem ursprünglichen Inhalte der Begriffe sich umzusehen, um so zu vermeiden, dass man mit werthlosen Zeichen spiele; und zu dem Zwecke glaubt Locke den Ursprung der Begriffe und überhaupt aller Vorstellungen (Ideen) von Dingen in der menschlichen Seele untersuchen zu sollen*).

Wie angedeutet, entspringt diese Wendung aus bestimmten Voraussetzungen, mit welchen Locke an sein Prüfungswerk geht, und deren scharfe Präcisirung uns wesentlich zu sein scheint für das Verständniss und die Würdigung seiner Ergebnisse. Locke ist naiver Realist; er nimmt, in Uebereinstimmung mit allen Menschen, eine von uns unabhängige Aussenwelt an von solcher Art, wie die exakte Wissenschaft sie uns zu denken lehrt. Der gewöhnliche Mensch und auch der Naturforscher machen sich aber keine Gedanken darüber,

*) Vgl. Riehl, Geschichte d. Kritik. Einleitung p. 2: Er (Locke) untersucht die Entstehungsart der Begriffe, um ein Kriterium zu gewinnen, durch das die naturgemäss erzeugten von den künstlich gemachten Begriffen unterschieden werden könnten.

wie nun wir, als Subjekte, von den ausser uns befindlichen Objekten eine Erkenntniss haben, welches überhaupt das Verhältniss des erkennenden Subjekts zu seinen Gegenständen sei; Locke bestimmt diese Anschauung, indem er annimmt, dass das Subjekt sich unter den Objekten als ein Gegenstand unter anderen befinde; insofern ist er erkenntnisstheoretischer Naturalist. Stellt man nunmehr die Frage, unter welchen Umständen eine Vorstellung objektiv giltig sei, d. h. etwas in der realen Aussenwelt Vorhandenes bezeichne, so ergiebt sich die Alternative, dass sie entweder auf wunderbare Weise der Seele so anerschaffen sein muss, dass sie mit den äusseren Dingen übereinstimmt (angeboren), oder dass sie durch die Wahrnehmung, in welcher das Subjekt in unmittelbare Beziehung zu den Objekten tritt, gegeben sein muss. Da Locke, wie wir später sehen werden, die erstere Ansicht aus anderweiten Gründen bekämpft, so ergiebt sich ihm denn als das nothwendige und einzige Kriterium, durch welches die objektive Giltigkeit einer Vorstellung bewiesen werden kann, der Nachweis ihres Ursprungs aus der Wahrnehmung.

Zu den Voraussetzungen der Locke'schen Kritik gehört weiter die Unterscheidung der einfachen und zusammengesetzten Vorstellungen, mit welcher sich eine bestimmte Ansicht über die Natur der complexen und ihr Verhältniss zu den einfachen verbindet.

Das Princip, welches nach der durch Baco gegebenen Anregung Hobbes besonders nachdrücklich für die Betrachtung der äusseren Wirklichkeit geltend machte, dass nämlich überall die Erscheinungen in ihre einfachsten Elemente aufzulösen seien, um ihre Gesetze zu bestimmen, und dass aus dem Einfachen das Complexe durch blosse Zusammensetzung (Addition und Subtraktion) zu begreifen sei, wendet Locke auf die Vorstellungswelt an. Dass in den Vorstellungen ein Unterschied des Einfachen und Zusammengesetzten besteht, wird wohl allgemein zugestanden, und es würde eine unbedenkliche methodische Vorschrift sein, wenn Locke, um den Ursprung und die Giltigkeit der Vorstellungen zu bestimmen,

die Analyse der complexen unter ihnen vorschriebe. Aber er verbindet mit jener Vorschrift die dogmatische (behauptende) Annahme, dass alle zusammengesetzten Vorstellungen Nichts sind als Aggregate der durch die Wahrnehmung gegebenen einfachen Elemente. Die subjektive Denkthätigkeit, welche an den Vorstellungen ausgeübt wird, kann nicht nur keine einfachen Vorstellungen aus sich selbst erzeugen (auch würde ja diesen die nur durch Wahrnehmung garantirte Beziehung auf einen Gegenstand fehlen), sondern sie kann auch mit den ihr gegebenen Elementen Nichts machen, als dieselben äusserlich verbinden und trennen wie Bausteine; so entstehen mannigfaltige willkürliche Verbindungen, welche niemals mehr bedeuten als einen Haufen einfacher Vorstellungen und objektive Giltigkeit nicht beanspruchen.

Nun giebt es zwar ausser den durch willkürliches Denken gebildeten auch solche complexe Vorstellungen, die im unmittelbaren Anschluss an die Wahrnehmung in der Seele entstehen (z. B. diejenige eines Dinges), und bei denen es füglich fraglich erscheint, ob nicht eine gewisse Form der Verbindung wesentlich ist für den Bestand der ganzen Vorstellung; aber Locke wendet auf diese die gleiche Auffassung an, wie auf die vorigen; auch sie sind Nichts als Zusammenstellungen einfacher Ideen, und um über sie Rechenschaft abzulegen, ist nur erforderlich, die letzteren als in der Wahrnehmung gegeben nachzuweisen; die complexe Vorstellung erschöpft sich ihm auch hier völlig in der Summe ihrer sinnlich gegebenen Elemente, und er bezeichnet es sogar einmal als eine Folge der Unaufmerksamkeit, dass wir dies Aggregat als Einheit betrachten (E. II, 23, §. 1).

Der Nichtachtung der formalen Seite der complexen Vorstellungen entspricht in logischer Beziehung die Leugnung der Existenz rein abstrakter Begriffe, sofern diese Vorstellungen ohne einen konkreten Inhalt sein sollen. Der Begriff ist auf Locke'schem Standpunkte nicht mehr und nicht weniger als die Summe seiner Merkmale, welche zuletzt einfache sinnliche Elemente sein müssen; denn Begriffe entstehen dadurch, dass aus mehreren konkreten complexen Vorstellungen, die

etwa die Elemente ABCDE und $ABCD_1E_1$ enthalten, die identischen Elemente ABC von den übrigen abgetrennt und für sich zu einer selbständigen Vorstellung verbunden werden; A, B, C sind dann die Merkmale des betreffenden Begriffes, dem der Charakter der Allgemeinheit sofern zukommt, als die Gruppe ABC in zahlreichen einzelnen Vorstellungen enthalten sein kann.

Wenden wir uns nunmehr zur Betrachtung der Resultate, welche die Locke'sche Kritik, deren allgemeinen Standpunkt wir soeben charakterisirt haben, in Bezug auf die metaphysischen Begriffe der Substanz, des Wirkens u. s. w. ergeben hat, so ist sofort eine Consequenz der zuletzt erwähnten Anschauung zu notiren. Nicht den Begriff der Substanz im allgemeinen untersucht Locke, sondern er beginnt mit den complexen Vorstellungen der Substanzen, d. h. der einzelnen Dinge, in der Erwartung, dass, wenn es einen allgemeinen Begriff der Substanz gibt, unter den mannigfaltigen Bestimmungen, welche die Vorstellungen der einzelnen Dinge ausmachen, sich diejenigen schon herausfinden werden, welche etwa in allen identisch sind und somit den Inhalt des Substanzbegriffes im allgemeinen bilden. Da nun aber bei der Vergleichung des Inhaltes der einzelnen Dingvorstellungen sich keine in allen enthaltene einfache Idee zeigt, so gelangt Locke zu dem folgenreichen Ergebniss, dass der vermeintliche allgemeine Begriff der Substanz völlig leer, also gegenstandslos ist. Wohl wissend, dass er damit der bisherigen Metaphysik, welche sich vorwiegend mit der Bestimmung dessen, was eine Substanz sei, befasste, jedes Existenzrecht bestreitet, wiederholt er immer und immer wieder, dass wir zwar uns konkrete Dinge vorstellen können, indem wir eine Anzahl einfacher Ideen verbunden vorstellen, dass wir aber durch Nichts einen Träger derselben, die Substanz des Dinges, zu denken im Stande sind. Zwar gesteht er zu, dass unsere thatsächlichen Vorstellungen von Dingen eine verworrene Idee von Etwas mit sich führen, dem die einfachen Bestimmungen angehören, und in welchen sie subsistiren (Ess. II, 23, §. 3); aber wir wissen aus der Wahrnehmung nur von jenen Bestim-

mungen und einer uns übrigens unbekannten Einheit derselben, nicht von ihrem Träger (ibid. §. 6).

In einer Hinsicht werden wir uns diesen Ausführungen vollkommen anschliessen können; zuzugestehen ist nämlich, dass in den sinnlichen Datis, welche wir zu der Vorstellung eines Dinges verbinden, sich keines angeben lässt, an welchem die allgemeine Vorstellung der Substanz einen Anhalt finden könnte. Demnach würde nun aber der Begriff der Substanz von L. auch völlig aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauche zu entfernen sein, und es ist auffällig, wenn er trotzdem so häufig auf ihn zurückkommt. Freilich ist der Gedanke der Zusammengehörigkeit der vielen Qualitäten in einem Subjekt unerlässlich, wenn man überhaupt den Begriff des Dinges aufrecht erhalten will, sonst würde ja jeder Unterschied zwischen der Vorstellung eines Dinges und einem beliebigen Aggregat einfacher Ideen schwinden; um so dringlicher ist aber die Frage, wie wir dazu kommen, diesen Gedanken zu der Gruppe einfacher Ideen, welche in der Wahrnehmung gegeben ist, hinzuzubringen. Locke gibt auf dieselbe keine Antwort; man versteht dies Verhalten nur, wenn man auf die Achtlosigkeit desselben gegenüber den formalen Bestimmungen der Vorstellungen Rücksicht nimmt. Dass, um das Viele zu der Einheit eines Dinges verbunden vorzustellen, ein besonderer Denkakt erforderlich sei, kommt ihm nicht in den Sinn; wie könnte er auch dem Denken eine so wesentliche Mitbetheiligung bei der Schaffung von Vorstellungen zugestehen, nachdem dasselbe als eine rein combinirende Thätigkeit definirt worden ist. Er stellt sich also so, als ob zu dem gegebenen Inhalte der Gedanke der Zusammengehörigkeit von selbst hinzutrete, ohne weder durch Wahrnehmung gegeben noch durch einen besonderen Denkakt erzeugt zu sein; deshalb spricht wohl Kant mit Bezug auf Locke von einer Theorie der Epigenesis der reinen Verstandesbegriffe.

Hätte Locke ausser dem Inhalte auch die Zusammenhangsformen, welche in den Vorstellungen complexer Art gedacht werden, beachtet, so müsste er allerdings entweder die Voraussetzung, dass alle Vorstellungen durch Wahrnehmung

gegeben und in ihrem ganzen Umfange bestimmt sind, aufgegeben, oder die objektive Giltigkeit der Dingvorstellung in Zweifel gezogen haben.

Abgesehen von der vorigen Bemerkung über seine Auffassung des Formalen ist nun aber noch zu beachten, dass der Glaube an wirkliche Dinge bei ihm allen kritischen Betrachtungen über die Dingvorstellungen vorangeht, und mit dazu dient, den letzteren ihren Halt zu geben. Nicht die Vorstellungen und ihren nachweisbaren Inhalt macht Locke zum letzten Maassstabe dessen, was als objektiv bestehend zu betrachten ist, sondern eine objektive Zusammengehörigkeit vieles Einzelnen wird als vorhanden gesetzt, gleichviel, ob wir eine Vorstellung von ihr haben oder nicht, und nunmehr gefragt, was davon auf Grund der Wahrnehmung in die Vorstellung eingehen kann. Es zeigt sich natürlich, dass in der letzteren nichts enthalten sein kann, als die Vielheit der sinnlichen Beschaffenheiten des Dinges, nicht der reale Einheitsgrund derselben; aber indem dieser wenigstens als vorhanden jedesmal gedacht wird, gewinnt auch in der Vorstellung das Mannigfaltige seine Einheit.

Der Kriticismus Locke's ist mit Rücksicht auf diesen Sachverhalt als ein nur relativer oder ein psychologischer zu bezeichnen. Er unterwirft nicht die Geltung der gewöhnlichen Auffassungsweise der Wirklichkeit einer Prüfung, resp. liefert einen Beweis ihrer Giltigkeit, sondern setzt dieselbe voraus und zeigt, welcherlei Kenntniss ein in diese Wirklichkeit versetztes Subjekt von derselben durch Wahrnehmung gewinnen kann, nachdem es übrigens darüber, dass ein Zusammenhang in derselben besteht, auf irgend eine Art unterrichtet und somit in der Lage ist anzunehmen, dass Data, welche öfters verbunden erscheinen, sachlich zusammengehören werden als ein Ganzes.

Wir haben uns etwas länger bei diesen den Substanzbegriff betreffenden Betrachtungen aufgehalten, weil hier am besten der eigentliche Standpunkt Locke's zur Erscheinung kommt, von dem aus seine englischen Nachfolger weitergingen, indem sie die Consequenzen desselben auf den Causalbegriff

zur Anwendung brachten. Locke selbst hat merkwürdigerweise dem letzteren Begriffe gegenüber eine ganz andere Stellung eingenommen als gegen den Substanzbegriff, ein Zeichen, dass er die Natur der metaphysischen Begriffe und das allgemeine Problem, welches sie darbieten, noch nicht mit derjenigen Klarheit durchschaute, welche bei Hume angetroffen wird.

Unbekümmert um das selbst von spekulativen Philosophen erhobene Bedenken, ob ein Wirken überhaupt denkbar sei, überlässt er sich der allgemeinen Meinung, welche dasselbe unmittelbar zu beobachten glaubt, und stellt demgemäss die Vorstellung der Kraft als eine einfache, der Wahrnehmung entnommene Idee dar. Sehen wir zu, aus welcher speciellen Wahrnehmung dieselbe entspringen soll. Indem der Geist, so heisst es, die Veränderungen an den äusseren Dingen beobachtet oder auf das reflectirt, was in ihm sich ereignet, und aus den Veränderungen, welche er so constant erfolgen sah, schliesst, dass in Zukunft ähnliche sein werden, so zieht er in einer Sache die vorhandene Möglichkeit, dass eine ihrer einfachen Ideen (sic! Qualitäten!) geändert werde und in einer andern die Möglichkeit diese Aenderung hervorzubringen in Betracht und bildet sich dadurch die Idee, welche wir Kraft nennen (Ess. II, 21, §. 1). Man bemerkt sofort, dass hier Locke seinen Principien vollkommen untreu wird.

In welchem Datum der Wahrnehmung ist die Kraftvorstellung gegeben, welches ist ihr greifbarer Inhalt? Darauf giebt es keine Antwort; Locke ist vielmehr naiv genug es auszusprechen, dass wir auf eine Kraft schliessen, also die Vorstellung derselben zu dem, was die Wahrnehmung bietet, hinzubringen; denn wäre sie schon in demselben enthalten, so wäre kein Schluss nöthig. Ebenso gut hätte er aber sagen können, dass wir, indem wir mehrere Bestimmungen immer verbunden beobachten, auf einen gemeinsamen Träger derselben schliessen; wird der letztere Schluss nicht zugelassen (und Locke spricht in der That nur davon, dass man sich eine Existenz der Qualitäten ohne einen Träger

nicht einbilden (imagine) kann; Ess. II, 23, §. 6), so durfte es auch der erste nicht werden, die Kraft ist ebensowenig ein Gegebenes wie die Substanz.

Wäre sie dieses, so könnte eine Unsicherheit in dem Nachweise der Kräfte in einzelnen besonderen Fällen der Erfahrung nicht bestehen. Nun gesteht aber Locke zu, dass wir bei manchen Gelegenheiten gar nicht wissen, wo die aktive Kraft, welche eine Veränderung hervorbrachte, zu suchen ist; ja er gibt dem Zweifel Raum, ob überhaupt die Materie Kraft besitzt, und dieselbe nicht bloss auf den Geist beschränkt ist. Jedenfalls soll die Betrachtung der Thätigkeit unseres Geistes geeigneter sein, uns eine klare Vorstellung der Kraft zu geben, als die Beobachtung materieller Vorgänge. Denn zweierlei Thätigkeiten, so heisst es, giebt es, Bewegung und Denken; von der Kraft zu denken können uns die Körper keine Vorstellung geben, aber auch über das Anfangen einer Bewegung bieten sie uns keine dar, denn ein bewegter Körper ist mehr leidend als thätig, und wenn er einen andern anstösst, so theilt er ihm nur seine Bewegung mit, ohne sie in irgend einer Art hervorzubringen; daher haben wir eine klare Idee über die Erregung der Bewegung nur aus der Beobachtung, dass, wenn wir Theile eines Körpers bewegen wollen, die vorher in Ruhe waren, wir sie bewegen können (ibid. §. 4). Man sieht, wie hier Locke bei genauerer Betrachtung seine anfänglichen Angaben wesentlich einschränkt, und schliesslich auf das Bewusstsein des Wollens hinauskommt, als dasjenige, wodurch allein die Vorstellung der Kraft gegeben ist.

Bei der Berufung auf die innere Beobachtung mag allerdings auch am ehesten die Annahme des Gegebenseins der Kräfte zulässig erscheinen. In der That fühlen wir die Anstrengung des Denkens und der Gliederbewegung und vermeinen damit die Kraft, welche zu diesen Bethätigungen erforderlich ist und sie erzeugt, zu fühlen. Daher haben denn zahlreiche Denker bis in die neueste Zeit herein nach Locke's Vorgange die Selbstbeobachtung als die Quelle des Kraftbegriffes hingestellt, und einige haben selbst den Glauben an die Realität einer Aussenwelt als eine Interpretation des Ge-

fühles der Anstrengung erklärt. (So vor Allem die französischen Ideologen; vergl. Destut de Tracy: Elements d'idéologie cap. IX.) Ohne der Kritik der späteren Ansichten vorgreifen zu wollen, müssen wir doch, was Locke anlangt, bei dem Urtheil stehen bleiben, dass die Kraft, in dem (metaphysischen) Sinne, in welchem Locke sie versteht, auch in der inneren Wahrnehmung nicht gegeben ist; die gefühlte Anstrengung bekundet an sich keine Fähigkeit eine Wirkung hervorzubringen, sie bezeichnet höchstens einen vorübergehenden Zustand des Subjekts, dessen Bedeutung aber erst aus der Beobachtung der mit ihm verbundenen Folgen, nicht direkt erkannt wird.

Es zeigt sich ferner bei der Ableitung der Kraftvorstellung besonders deutlich, dass bei Locke die Existenz wirklicher Dinge und Kräfte ohne Rücksicht auf unsere Vorstellungen von vornherein feststeht; was wir beobachten, sind ihm Veränderungen (also an Dingen), die thatsächlich hervorgebracht werden (also auf Kräften beruhen), und die Frage ist nur, welche besonderen Umstände in der Wahrnehmung zur Kenntniss der Kräfte führen, resp. zu dem Schlusse auf Kräfte, und an was für Data wir also beim Gebrauche des Begriffes Kraft immer zu denken haben. Nicht in Bezug auf seine objektive Geltung überhaupt wird derselbe also geprüft, sondern nur die empirischen Veranlassungen und Kriterien seiner Anwendung, die für ein auf die Wahrnehmung angewiesenes Subjekt massgebend sind, werden festgestellt. Dasselbe sprach schon Kant aus in seinem bekannten Urtheil, dass Locke nicht sowohl das Princip der Erzeugung als vielmehr nur die Gelegenheitsursache der Entstehung der reinen Verstandesbegriffe angegeben habe.

Getrennt von der Vorstellung der Kraft werden die Begriffe der Ursache und Wirkung zur Besprechung gebracht, weil sie nicht zu den einfachen, sondern zu den complexen und zwar den Relationsvorstellungen gehören; Ursache heisst das Subjekt einer in Thätigkeit tretenden Kraft und die durch dieselbe erzeugten Bestimmungen heissen insofern Wir-

kungen (E. II, 22, §. 11) Relationsvorstellungen haben nun aber nach Locke nur im Geiste Realität, weil sie eine beziehende Thätigkeit voraussetzen, die sich zwar auf gegebene Objekte richtet, aber das Wesentliche, die Verbindung derselben, erst hinzubringt. Bedenkt man jetzt den Zusammenhang zwischen den Begriffen der Ursache und der Kraft, so ist ersichtlich, dass der letztere in Gefahr kommt, auch zu einer nur subjektiven Relationsvorstellung erniedrigt zu werden. Somit regt hier Locke direkt die Bedenken auf, welche schon oben anlässlich der Angaben über die Entstehung der Kraftvorstellung geltend gemacht wurden, und es scheint in der That unmöglich der Consequenz aus dem Wege zu gehen, dass Kraft oder Wirksamkeit nicht sowohl ein Element des Inhaltes der Wahrnehmung ist, als vielmehr eine Art des Zusammenhangs des Wahrnehmungsinhaltes bezeichnet, wobei es noch zweifelhaft bleiben mag, ob dieser Zusammenhang vom Subjekt gemacht wird, oder in der Wahrnehmung mit gegeben ist; nimmt man aber mit Locke an, dass in der Wahrnehmung nichts Complexes gegeben sein kann, so muss man weiter zu dem Schluss kommen, dass die Kraft ein subjektives Gedankenprodukt ist. Dies Endergebniss konnte aber Locke auf keinen Fall zulassen, da er damit die Möglichkeit einer Erkenntniss aufgehoben hätte; er beruft sich also darauf, dass im Grunde alle unsere Ideen auch die reellsten (wie die Vorstellungen räumlicher Verhältnisse) eine Relation einschliessen (E. II, 21, §. 3), womit freilich die fragliche Schwierigkeit nur noch allgemeiner gemacht, und somit eine Revision der ersten Voraussetzungen nahe gelegt wird.

Wie schon wiederholt bemerkt, läuft bei unserem Philosophen neben seinen kritischen Untersuchungen und unbeeinträchtigt durch die Resultate derselben eine bestimmte Auffassung der Wirklichkeit mit Behauptungen über das Wesen derselben, also eine Metaphysik einher, die allerdings ebenso wie diejenige des Hobbes und Baco der Hauptsache nach

auf dem Niveau der naturwissenschaftlichen, resp. psychologischen Hypothesenbildung stehen bleibt, aber doch die unmittelbare Wirklichkeit (die Erscheinungswelt) nicht unbeträchtlich umdeutet, und sich also nicht nur über die Vorschrift, dass alle giltigen Vorstellungen gegeben sein müssen, erhebt, sondern dabei auch gewisse allgemeine ontologische Principien anerkennen muss. In der Erscheinung kennen wir Dinge nur als Gruppen sinnlicher Qualitäten; in der Wirklichkeit bilden, nach dieser Metaphysik, ausgedehnte, undurchdringliche und bewegliche Massen die reellen Substrate, welche eine, wenn auch geringe Zahl von Bestimmungen in sich verknüpfen (Ess. II, §. 15).

Nun frage man sich, ob dieser Begriff von Dingen als aus der Wahrnehmung abgeleitet gelten kann, und man wird entschieden mit Nein antworten müssen; die Dinge der Wahrnehmung sind ja ganz andere als die hier gedachten, wie soll die letztere eine Veranlassung dazu enthalten, aus der empirischen Dingvorstellung gewisse Bestimmungen als irreal auszuschliessen, und inwiefern ist in ihr die Masse als Träger von Prädikaten gegeben! Wie sollen wir ferner durch die Wahrnehmung dazu kommen, da Wirkungen anzunehmen, wo dieselbe uns Beschaffenheiten zeigt (wie im Falle der Farben), und welches Recht haben wir, causale Beziehungen (zwischen den Molekeln) anzunehmen, die niemals gegeben sind! Aber, wie gesagt, alle diese Bedenken beeinflussen Locke nicht.

Wie wir dazu kommen, von der inneren Verfassung der Welt überhaupt einen Begriff zu haben, wird nicht untersucht; ohne Rücksicht darauf, dass die aus der Wahrnehmung gebildeten Vorstellungen das Medium unserer Kenntniss der Aussenwelt sind, wird uns das Wesen der Wirklichkeit so dargestellt, als ob es unmittelbar gegeben wäre.

Die Naivität Locke's entschuldigt sich, wenn man bedenkt, wie allgemein in seinem Zeitalter die mechanistische Hypothese als eine zweifellose Thatsache angesehen wurde; so steht auch ihm die Giltigkeit derselben unabhängig von allen sonstigen Anschauungen fest, und nach ihrer Abkunft

wird nicht gefragt. Dieselbe freilich irgendwie weiterzubilden, dazu war er zu vorsichtig; obwohl er meint, dass wir uns eigentlich die Kraft, die eine bewegte Masse ausüben soll, nicht vorstellen können, so erklärt er doch, bei den gewöhnlich angenommenen Begriffen stehen bleiben zu wollen, wonach wir sehr leicht begreifen können, dass die Masse, Figur und Bewegung eines Körpers eine Aenderung in der Masse, Figur und Bewegung eines anderen erzeuge (E. II, 21, §. 13). Vor dem ersten Schritte zur Metaphysik nicht zurückschreckend, weil ihn viele mitmachen, zögert er doch, sich weiter in dieselbe, etwa in das Problem des Wirkens zu vertiefen, und behandelt nur mit einiger Ausführlichkeit die specielle materialistische Frage, ob das Denken eine Wirkung der Bewegung sein könne. Beachtenswerth ist der allgemeine Gesichtspunkt, von dem die Entscheidung derselben abhängig gemacht wird: die Wirkung brauche nicht denknothwendige Folge der Ursache zu sein; oder in der Sprache des Theismus ausgedrückt: Gott könne als der Schöpfer an eine gegebene Ursache jede ihm beliebige Wirkung geknüpft haben; damit bekennt sich Locke zu der uns bekannten Ansicht des Positivismus und folgert ihr gemäss, dass ebenso gut, wie mechanische Ursachen in uns die ihnen heterogenen Empfindungen der Farbe u. s. w. bewirken, auch das Denken als Effekt an die Bewegung geknüpft sein könne (E. IV, 3, §. 6).

In das Gebiet der metaphysischen Psychologie, welche von der Vorstellung der Seele als einer denkenden, erkennenden und bewegenden Substanz ausgeht (E. II, 23, §. 5), fallen bei Locke die Erörterungen über die Identität der Person, über das Angeborene und über die Freiheit des Willens. Wir berücksichtigen vorläufig nur die letzteren. Wille ist nach der Definition die Fähigkeit mancherlei Thätigkeiten des Verstandes und Bewegungen des Körpers zu beginnen oder nicht zu beginnen, fortzusetzen oder zu beenden nach einem Gedanken oder einer Wahl unseres Geistes (II, 21, §. 5); und insoweit nun die Existenz oder Nicht-Existenz einer Handlung bloss von der Wahl der Seele abhängt oder nicht, ist der Mensch frei oder necessitirt. Eine Freiheit, unter ge-

gebenen Umständen zu wollen oder nicht zu wollen nach Belieben, erkennt Locke nicht an, denn wenn eine Handlung als auszuführende einmal vor dem Geiste steht, so m u s s man etwas wollen, sei es das Thun oder das Lassen. Man kann also weiter fragen, was die Seele dazu bestimmt, so oder so ihre Wahl zu treffen; die Antwort ist, dass das Motiv, welches uns dazu bringt im selben Zustande zu bleiben, immer eine dabei gefundene Genugthuung ist, und dass das Motiv zur Veränderung ein gewisses Unbehagen ist (ibid. §. 29); und Locke führt nun weiter aus, dass von der Mehrzahl von Antrieben, die sich stets innerhalb der Seele vorfinden, im allgemeinen der stärkste eine Handlung bestimmen wird (§. 47); doch habe die Seele die Möglichkeit, die Motive nach einander in Erwägung zu ziehen und so das Inkrafttreten der einzelnen Tendenzen aufzuschieben, und darin sei ihre freie Willkür (liberum arbitrium) gegeben.

Schon dieser kurze Auszug zeigt, dass Locke in Bezug auf das Problem der Freiheit nichts wesentlich Neues beigebracht hat. Das Hauptgewicht legt er auf die Thatsache, dass das bewusste Wollen des Menschen jedenfalls auf innerer Bestimmung beruht, und dass somit die später sogenannte psychologische Freiheit vorhanden ist als die natürliche Form des Willens. In zweiter Linie kommt ihm erst die Frage, von wem die innere Bestimmung ausgeht, bei der es gilt, sich für Determinismus oder Indeterminismus zu entscheiden. So sehr nun Locke die Bedeutung der M o t i v e würdigt und so anschaulich er das Bild einer Mechanik derselben gestaltet, so bringt er doch zuletzt (im Sinne von Cartesius und Malebranche) eine Fähigkeit der Seele die Motive zu beeinflussen hervor, und lässt also doch eine Form von a b s o l u t e r F r e i h e i t bestehen, die freie Wahl der Gedanken (intellektuelle Freiheit).

II. Locke's Erkenntnisslehre verglichen mit derjenigen des Leibniz.

Erkenntniss ist nach der bekannten Definition Locke's die Wahrnehmung der Verbindung und Uebereinstimmung

oder des Gegensatzes und Missverhältnisses zweier Ideen (E. IV, 1, §. 1); und die möglichen wahrzunehmenden Verhältnisse der Ideen werden specificirt unter den Titeln der Identität resp. Verschiedenheit, der Relation, der Coexistenz oder nothwendigen Verknüpfung und der reellen Existenz. Für uns kommt nur die dritte Klasse von Erkenntnissen, die eigentliche Naturerkenntniss in Betracht. Der Unterschied derselben von den beiden ersten beruht auf einem tief einschneidenden Gesichtspunkte: Identität und Relation zweier Ideen lassen sich aus der Betrachtung ihres Inhaltes erkennen, die nothwendige Verknüpfung derselben beruht auf einem Aeusseren, sie ist kein bloss ideales, sondern ein in der äusseren Wirklichkeit wurzelndes Verhältniss. Die Bestimmungen z. B., die wir in der Vorstellung des Goldes vereinigen, betrachten wir als nothwendig verknüpft, an sich jedoch haben dieselben keine Beziehung aufeinander, so dass schon in Gedanken die eine von der andern mit sich geführt würde, und noch weniger sind wir im Stande aus der Betrachtung der Merkmale, welche für uns den Inhalt des Begriffes Gold ausmachen, diejenigen neuen Bestimmungen zu ersehen, welche wir auf Grund der Erfahrung später als zu den ersteren noch hinzugehörig betrachten (E. IV, 6, §. 5).

Nicht ohne Grund hat man in der Hervorhebung der Erkenntnisse der nothwendigen Verknüpfung bei Locke den Keim zu der kantischen Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile gefunden; die nothwendige Verknüpfung zweier Ideen ist in der That dasselbe, was Kant ihre synthetische Einheit nennt, während die Identität und Relation der Ideen analytische Verhältnisse nach dem Begriffe Kants darstellen. Zweifellos musste sich auch schon Locke in irgend einer Weise die Frage beantworten, worauf jene nothwendige Verknüpfung beruhen soll. Freilich findet der naive Realismus in der Beantwortung derselben bei weitem nicht die Schwierigkeiten, welche bei Kant sich ergeben; objektiv bestehen ja die Dinge als Träger ihrer Eigenschaften, und als Subjekte von Thätigkeiten, und das Problem ist nur zu sehen, wie es dem Erkennen möglich wird, die wirklichen Zusammen-

hänge des Realen in den Vorstellungen abzubilden. Das Hauptaugenmerk Locke's ist dabei wieder auf die Erkenntniss der Zusammengehörigkeit mehrerer Eigenschaften an einem Dinge, weniger auf diejenige des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung gerichtet; doch gehen wir trotzdem etwas auf die Sache ein, weil es sich um typische Anschauungen handelt.

Das Princip der Naturerkenntniss ist, wie wir schon hier sehen, ein metaphysischer Begriff, derjenige eines objektiven Einheitsgrundes einer Vielheit von Wahrnehmungen; diesen Einheitsgrund speciell für die vielen Qualitäten eines Dinges resp. diejenigen Bestimmungen, welche einer Art zukommen, nennt Locke das reelle Wesen desselben im Gegensatz zu dem nominalen Wesen, der Summe von Merkmalen, welche subjektiv die Dingvorstellung bilden (E. III, 3, §. 15). Die rellen Wesenheiten, welche den empirisch gegebenen Complexen von Bestimmungen entsprechen, sind nun zwar unbekannt, aber sie stellen doch das Ideal der Sacherkenntniss dar; wäre es nur möglich, die innere Constitution der Dinge zu kennen, so würden wir, dies ist Locke's Ansicht, alle diejenigen Eigenschaften und Verhaltungsweisen, welche das Ding jemals zeigt, aus dem blossen Begriffe jener Constitution ableiten können, denn dieselbe besteht in nichts Anderem, als in der Gruppirung der Massentheilchen, welche das Substrat der Dinge bilden, und in den Kräften, welche dadurch bedingt sind; von diesen aber hängen, nach der früher besprochenen Annahme, alle die sekundären Qualitäten ab, welche die sinnliche Erscheinung des Dinges und also die empirischen Prädikate desselben bilden.

Somit ist Locke in Bezug auf das Ideal der Naturerkenntniss, wie das Vorige zeigt, entschiedener Rationalist; in dieser Beziehung ist der Gegensatz zwischen seiner Lehre und derjenigen des Leibniz kein so tiefgreifender. Der Erkenntnisslehre des Leibniz liegt bekanntlich die Annahme zu Grunde, dass alle unsere Begriffe auf einfachen Grundbegriffen beruhen, aus denen die übrigen durch genetische (Real-) Definitionen abzuleiten sind (von dem Verhältniss derselben zu

den Locke'schen einfachen Ideen wird später die Rede sein); ist für einen Begriff seine Realdefinition gegeben, so sind, nach Leibniz, damit alle Aussagen, die über denselben gemacht werden können, nach dem Satze der Identität resp. des Widerspruchs bestimmt; als das Muster einer systematischen auf die wahren Definitionen der Begriffe gegründeten Erkenntniss erscheint die Mathematik. Die Wissenschaft der realen Aussenwelt hat demselben Ziel nachzustreben; sie muss suchen das Gegebene nach seinem wahren Begriffe und im Zusammenhange der Begriffe aufzufassen, um eine volle Einsicht in das Gefüge der Wirklichkeit zu gewinnen, zu dem Ende aber würde sie in erster Linie die verworrene sinnliche Empfindung, durch welche uns die Dinge gegeben sind, aufzulösen und auf ihre wahren logischen Elemente zu reduciren haben.

Leibniz würde nun allerdings nicht wie Locke schon die Masse und ihre Kräfte als letzte Elemente der Wirklichkeit gelten lassen, sondern auf weitere Analyse derselben dringen, um die primitivsten Realbegriffe zu erhalten; dagegen aber lässt sich Locke's Theorie der sekundären Qualitäten sehr wohl mit der Lehre Leibnizen's von den verworrenen Vorstellungen zusammenstellen. Auch Locke nimmt an, dass das Sinnliche nur äusserlich Verbundene in der Wahrnehmung von durchsichtigen und völlig begreiflichen objektiven Verhältnissen abhängt, und dass, wenn die Auflösung desselben in solche Verhältnisse gelungen wäre, wir alle Zusammenhänge der Wirklichkeit aus dem Begriff derselben ableiten könnten. Diese Reduktion (der sekundären Qualitäten auf primäre) erscheint freilich dem Locke ebensowenig durch menschliche Geisteskraft ausführbar (Ess. II, 31, §. 6, III, 6, §. 9), als nach Leibniz die rastlose Analyse der verworrenen Vorstellungen praktisch thunlich ist; sind deshalb beide Philosophen in Bezug auf die Bestimmung des Erkenntnissideales als Rationalisten zu bezeichnen, so sehen sich andererseits beide gleicherweise genöthigt, dem Empirisch-Thatsächlichen für die wirkliche, erreichbare Erkenntniss sein Recht zu lassen.

Leibniz legte dem Satze vom Grunde eine vorwiegende Bedeutung für die Gegenstände der Sinne bei; weil es nicht

möglich ist, die Zusammenhänge des Sinnlichen zu durchschauen und auf das Identitätsprincip zurückzuführen, sind wir in diesem Erkenntnissgebiete genöthigt, uns mit dem allgemeinen Gedanken des zureichenden Grundes zu begnügen und auf die Entscheidung, welcher Grund zureichend sei, der Erfahrung Einfluss zu gestatten. Locke erklärt kategorisch, dass alles unser Wissen über Substanzen nur durch Erfahrung erworben werden kann, aber deshalb freilich auch nicht im strengen Sinne als wissenschaftliche, d. h. allgemeingiltige Erkenntniss gelten kann (IV, 3, §. 26); unsere Sinne bemerken täglich, so führt er aus, verschiedene Effekte, von denen wir soweit eine sinnliche (sensitive) Erkenntniss haben, aber wir kommen dabei nicht über den einzelnen Fall, den uns die Erfahrung bietet, und können höchstens nach Analogie auf ähnliche Fälle schliessen (ibid. §. 29); die Erfahrung ist immer partikulär und was in einem einzelnen Falle gelingt, giebt keine Gewähr, dass es in jedem andern ebenso sein wird, da an keinem Körper ein sichtbarer Zusammenhang seiner Eigenschaften besteht (E. IV, 12, §. 9).

Man sieht, wie gering Locke die Erfahrung als Erkenntnissmittel schätzt, und dass wahrlich der moderne, die Erfahrung anbetende Empirismus sich mit wenig Recht auf ihn berufen kann; immerhin scheint zwischen ihm und Leibniz noch eine wesentliche Differenz der Ansichten über das, was die Erfahrung leisten kann, zu bestehen, indem ihr der erstere anscheinend wenigstens Etwas, der letztere dagegen gar Nichts zutraut. Wir können nach Locke Behauptungen von wenigstens angenäherter Allgemeinheit über den Zusammenhang zweier Erscheinungen auf Grund der Erfahrung, d. h. der wiederholten Wahrnehmung beider zusammen, aussprechen; Leibniz dagegen bestreitet, dass auf diese Weise ein Satz von logischer Geltung, sei er nun allgemein oder weniger allgemein, überhaupt zu Stande kommen könne.

Die Wahrnehmung hat, so bemerkt er, nur eine gedächtnissmässige Verbindung der Vorstellungen zur Folge, der gemäss die eine aus der Erinnerung mit mehr oder weniger Lebhaftigkeit auftaucht, wenn die andere gegeben ist; das

Denken der Thiere scheint ihm auf diesem Vorgange zu beruhen; „wir sehen, dass dieselben, während sie ein Objekt wahrnehmen, welches sie afficirt, und von dem sie vorher eine ähnliche Wahrnehmung hatten, vermöge der Repräsentation des Gedächtnisses das erwarten, was mit jenem in einer früheren Wahrnehmung verbunden war". (Neue Versuche .. Vorrede. Ed. Kirchm. pag. 11.) Die Menschen, so fährt er weiter fort, handeln auch wie die Thiere, sofern die Folgen der Vorstellungen, welche sie haben, nur vom Princip des Gedächtnisses abhängen; sind wir nun gleich in drei Vierteln unserer Handlungen reine Empiriker wie die Thiere, so beruht doch die Ueberlegenheit des menschlichen Handelns über das thierische darauf, dass dem Menschen zum Erkennen noch eine höhere Fähigkeit, die Vernunft zu Gebote steht, und dass bei ihm nicht bloss die Erinnerung der Thatsachen, sondern die Erkenntniss der Ursachen massgebend ist. Aus dem Gedächtniss entspringt eine Form der Folge, welche die Vernunft nachahmt, aber von ihr unterschieden werden muss (Princip. phil. 26)*).

Daher kommt es, dass die Thiere dem Irrthum hilflos und für immer unterworfen sind und vom Menschen überlistet werden können, während der Mensch, indem er in die ursachlichen Verhältnisse der Thatsachen eindringt, sich vom Irrthum emancipirt. Die blosse Wahrnehmung und ihre gedächtnissmässige Verbindung würde z. B. in unseren Breiten zu der Annahme führen, dass nach je 24 Stunden ein Wechsel von Tag und Nacht unbedingt zu erwarten sei, einem grossen Irrthume; denn in anderen Breiten ist es thatsächlich nicht so, und auch bei uns könnte es möglicherweise anders sein; die Vernunft allein ist im Stande sichere Regeln aufzustellen, und was dem als unsicher Erfundenen fehlt durch Beobachtung der Ausnahmen zu ergänzen, sowie gewisse Gedankenverbindungen von der Stärke nothwendiger Folgerungen

*) Vgl. noch: Princip. de la nat. 5. Extrait du diction. d. Bayle. (G. IV. p. 526.)

zu finden, wodurch sie häufig das Mittel erhält, ein Ereigniss vorherzusehen, ohne über die sinnliche Verbindung der Bilder Versuche anstellen zu müssen, worauf die Thiere angewiesen sind. (Neue Vers., Vorr.)

Wir haben diese Auslassungen so vollständig hier angeführt, weil sie klassisch sind für die Erkenntnisslehre und als solche allgemein betrachtet zu werden verdienten. Da dieselben polemisch gegen Locke gerichtet sind, so scheint es angemessen, zunächst zu prüfen, wie weit sie diesen treffen. Locke kannte die Angriffe seines Gegners nicht und konnte sich demnach nicht vertheidigen, aber wir glauben, dass er eine Vertheidigung gefunden haben würde. Wenn wir unsere Erkenntniss der Wirklichkeit, so würde er vielleicht entgegnet haben, nur durch Erfahrung erweitern können, so heisst das doch nicht, dass wir auf einem Niveau mit den Thieren und angewiesen sind auf die zufälligen Beobachtungen; wir können ja experimentiren und uns so Wahrscheinlichkeit darüber verschaffen, welche Erscheinungen als objektiv mit einander verknüpft zu erachten sind; mit einem Worte, Leibniz traut der Erfahrung zu wenig zu, weniger als sie leisten kann. Darauf hätte dieser vielleicht erwidert, dass Locke seinerseits die Erfahrung zu hoch taxire, und so wäre der Streit möglicherweise in das richtige Fahrwasser gekommen, zu der Frage, was man denn unter Erfahrung verstehe.

In der That scheint es uns, um unser Urtheil vorauszuschicken, das Verdienst Leibnizen's in der vorliegenden Erörterung zu sein, dass er genauer bestimmte, was zur Erfahrung gehört, während die englische Philosophie den so viel von ihr in Anspruch genommenen Begriff noch nie schärfer analysirt hatte. Nur das eine betonte sie fortwährend, dass die Erfahrung sich an die Wahrnehmung halte, und zur Grundlage ihrer Beurtheilung des Zusammenhanges der Dinge die Beobachtung der wiederholten Verbindung zweier Erscheinungen mache; Leibniz zeigt dagegen mit Evidenz, dass die rationelle Empirie, welche nicht dem Zufall und somit der Täuschung in ihren Behauptungen sich anheimgeben will, Vernunftprincipien braucht. Wir würden z. B.,

so erklärt er, auf das blosse Zeugniss der Sinne hin den Satz, dass Gold der schwerste Körper ist, nicht als wissenschaftlichen auszusprechen berechtigt sein, wenn es nicht erlaubt und vernünftig wäre anzunehmen, dass es eine innere wirkliche Wesenheit gibt, welche sich gewöhnlich durch äussere Merkmale erkennen lässt (N. Vers. IV, 6, §. 4; IV, 2, §. 14). Ebenfalls, so können wir im Sinne von Leibniz hinzufügen, würde es unberechtigt sein, wenn wir einigemale eine Erscheinung auf die andere haben folgen sehen, die eine als Ursache der andern zu betrachten, wenn wir nicht annehmen, dass es in den Dingen eine feste ursachliche Verknüpfung gibt, die wir äusserlich durch die regelmässige Folge beobachten können. So sind es die Vernunftwahrheiten, durch welche allein die thatsächlichen Wahrheiten verbürgt werden, und nur soweit, als sie sich anwenden lassen, erstrecken wir das Gebiet des Objektiv-Realen, während wir das, was ihnen nicht entspricht, sofort zum Schein herabsetzen.

Man begreift Locke's einseitige und mangelhafte Theorie der Erfahrung, wenn man seine Auffassung der rein begrifflichen Erkenntniss, beispielsweise der mathematischen, vergleicht. Woher kommt die strenge Allgemeinheit, deren diese fähig ist? Locke antwortet daher, dass hier das Subjekt der Aussage in der betreffenden Vorstellung ganz und restlos vorliegt, oder dass der Begriff archetypisch und nicht wie die Realbegriffe ektypisch ist. Dagegen bemerkt Leibniz, dass wenn die Geometrie ihre Aufgabe in der Untersuchung des Inhaltes der betreffenden Vorstellungsbilder sähe, wir höchstens eine praktische Geometrie wie die ägyptische haben würden, dass das Princip der geometrischen Allgemeinheit vielmehr in der logischen Ableitung der Sätze aus Definitionen und Axiomen liegt (N. Vers. IV, 12, §. 4), also in der Betheiligung der Denkthätigkeit an der Erzeugung derselben. Wie Locke die Vorstellungen ausschliesslich auf den Inhalt der Wahrnehmungen basiren möchte, so möchte er auch die Erkenntniss, wie man sieht, auf den Inhalt der Vorstellungen so sich begründen lassen, dass das Denken rein passiv

die in den Vorstellungen liegende Beziehung auffasst*). Und es ist ersichtlich, dass wenn für die allgemeingültige mathematische Erkenntniss die blosse Vergleichung der Vorstellungen zu genügen scheint, bei der empirischen erst recht kein weiteres Princip nöthig gefunden werden wird.

Wir wollen uns nicht dabei aufhalten, das Ungenügende dieser Theorie der Mathematik ausführlich nachzuweisen, nur das eine sei bemerkt, dass auch in der Geometrie thatsächlich das Urtheil immer allgemeiner ist als die Vorstellung, von welcher es gebildet wurde: wir behaupten etwas vom Dreieck im Allgemeinen und haben doch beim Beweise nicht die Vorstellung eines allgemeinen, sondern die eines konkreten Dreiecks im Sinne, welche keineswegs gerade das Wesen des Dreiecks rein darstellt; es ist auch hier eine Verallgemeinerung nöthig; vom speciellen Dreieck müssen wir zum typischen Dreieck übergehen, dies aber geschieht nur mit Hülfe der Axiome, welche bestimmen, was mit den Bedingungen einer Definition nothwendig gegeben ist, also zum Typus des respectiven Gebildes gehört. — Ein Axiom ist aber Etwas, das Locke ebensowenig kennt, wie einen rein abstrakten Begriff. Die Definition, dass Axiom ein für sich einleuchtender Satz sei, verkennt die wahre Bedeutung der Axiome. In seinem Sinne hat demnach Locke ganz Recht, wenn er erklärt, dass der Satz: ein Mensch ist ein Mensch, ebenso unmittelbar gewiss sei, wie das Axiom: Was ist, ist, und dass sogar der erstere uns früher gewiss sei als der letztere (E. I, 1, §. 18). Wenn aber Leibniz einwendet, dass wir allerdings früher beginnen der besonderen Wahrheiten uns bewusst zu sein, so wie wir mit den gröberen und zusammengesetzten Vorstellungen beginnen, dass deswegen aber die Ordnung der Natur mit dem Einfachsten beginne, und die Begründung der besonderen Wahrheiten von den allgemeinen abhänge (N. Vers. I, 1, §. 20), so hat er einen an-

*) Daher auch perception gleichmässig Wahrnehmung und Erkenntniss bezeichnet.

deren Charakter der Axiome im Auge als ihre Evidenz und das etwaige zeitliche Vorangehen; sie sind ihm Ausdrücke der ursprünglichen Denkhandlungen, welche „nach der Ordnung der Natur" das Erste sind und in den einzelnen partikulären Beispielen sich nur wiederholen, dergestalt, dass „die Beispiele ihre Wahrheit von dem Grundsatz beziehen, nicht aber der Grundsatz seine Begründung durch die Beispiele hat". (Neue Vers. IV, 12, §. 1.) Das Axiom hebt das rein Verstandesmässige in den Beispielen heraus, welches in diesen selbst jedesmal mit einem Sinnlichen in Verbindung ist. (N. Vers. IV, 7, §. 8.) Die Grundlage der Ansicht Leibnizen's über die Axiome bildet die allgemeine Annahme, dass das Denken selbst zur Erkenntniss etwas beiträgt, und dass durch dasselbe insbesondere die Allgemeinheit und Nothwendigkeit in unsere Aussagen kommt, soweit wir nämlich dabei uns einer typischen Handlung des Denkens bewusst sind; die allgemeinen Grundsätze, so sagt er daher, sind in unserem Denken enthalten und bilden die Seele und den Zusammenhalt desselben; sie sind so nothwendig, wie die Muskeln zum Gehen, auch wenn man nicht an sie denkt (N. Vers. I, 1, §. 20); alle Erkenntniss hat neben dem sinnlichen einen intellektuellen Faktor, und da die Erkenntniss Vorstellungen voraussetzt, so gibt es auch intellektuelle Vorstellungen, welche in der Reflexion des Geistes über sich selbst aufgefasst werden, und auf welche die Axiome sich beziehen (N. Vers. IV, 4, §. 1; I, 1, §. 5). Geistesthätigkeiten, welche an dem durch Wahrnehmung gebotenen Vorstellungsmaterial ausgeübt werden, kennt nun zwar auch die Locke'sche Erkenntnisslehre, aber sie betrachtet dieselben nur als subjektive, welche in sich allein keinen Erkenntnisswerth haben; der Gedanke, dass die eigenthümliche Thätigkeitsweise des Geistes, sofern ihr alle Vorstellungen unterworfen sind, gewisse allgemeine Beziehungen zwischen den Gegenständen der Vorstellungen, somit objektiv giltige Normen bedingen könne, liegt ihr völlig fern; nur der Inhalt der Vorstellungen scheint ihr zu Aussagen von objektiver, sachlicher Giltigkeit Veranlassung geben zu können. Daher kommt es,

dass Locke zwar bei der Erörterung der Forschungsweise der empirischen Wissenschaft die thatsächlich dabei zur Anwendung kommenden „Vernunftprincipien“ erwähnen muss, in der Theorie aber die Existenz derselben leugnet und Alles glattweg auf Rechnung der „Erfahrung“ setzt. Für diejenige erkenntnisskritische Anschauung, welche annimmt, dass all unser Urtheilen lediglich auf dem Inhalte der Vorstellungen, resp. Wahrnehmungen beruhe (ohne dass für dasselbe zugleich durch die Natur des Denkens gewisse allgemeingiltige Zusammenhänge gesetzt seien), hat man bekanntlich den Namen des Empirismus eingeführt; ist nun Locke Empirist? Diese Frage kann man mit Ja und mit Nein beantworten; mit Ja, wenn man auf die ausdrücklichen Aeusserungen desselben sieht; mit Nein aber, wenn man beachtet, wie die Erfahrung im Sinne Locke's mit Annahmen operirt, die keinesfalls durch die blosse logische Vergleichung des Wahrnehmungsinhaltes gebildet sein können.

Dagegen ist Leibniz in der Erkenntnisslehre entschiedener und unzweideutiger Apriorist zu nennen, indem wir diesen vielgebrauchten und missbrauchten Terminus hier für den dem Empirismus entgegengesetzten, im Vorhergehenden zur Darstellung gebrachten Standpunkt in Anspruch nehmen. Eine Frage bleibt nun in Bezug auf den Apriorismus desselben noch offen: welches denn im Einzelnen die aus dem Wesen des denkenden Geistes entspringenden Axiome sind. Während der Diskussion darüber, ob es überhaupt solche giebt, ist diese Frage von Leibniz etwas vernachlässigt worden. Zweifellos sind die häufig angeführten logischen Principien der Identität und des Widerspruchs dazu zu rechnen; nicht minder aber auch sicher der Satz vom zureichenden Grunde, resp. das Causalprincip, denn dies setzt uns in den Stand, „Ereignisse ohne jede damit gemachte Probe vorherzusehen“, wenn wir dies aber können, „so ist offenbar, dass wir etwas von unserer Seite dazu beitragen“. (N. Vers., Vorr.)

III. Locke's Sensualismus und Leibniz' Nativismus.

Bei dem Namen Locke pflegt man in erster Linie an die Bekämpfung der angeborenen „Vorstellungen“ und „Principien“ zu denken. Wenn man den Eifer berücksichtigt, mit welchem Locke gegen dieselben zu Felde zieht, so muss es Verwunderung erregen zu beobachten, wie wenig eigentlich bei Cartesius und seinen Nachfolgern vom Angeborenen die Rede ist.

Bei seiner kritischen Durchmusterung des gesammten Bewusstseinsinhaltes unterscheidet allerdings Cartesius die Vorstellungen in hinzugekommene (adventiae) und angeborene (innatae) mit Rücksicht darauf, dass die ersteren als Abbilder eines Aeusseren trügerisch sein können, die letzteren dagegen, als mit dem Bewusstsein selbst gegeben, dem Zweifel nicht unterliegen; den angeborenen Vorstellungen schliessen sich die notiones communes oder aeternae veritates an, die nicht zu bezweifelnden Grundsätze. Darüber aber, wie die Existenz dieser Elemente in der Seele zu denken sei, hat kein Cartesianer genauer nachgedacht; der allgemeine Begriff des Angeborenseins dient nur dazu, um den vorzüglichen Grad der Gewissheit, den jene Begriffe mit sich führen, begreiflich zu machen. Cartesius selbst giebt nur bildliche Erläuterungen, indem er z. B. die „Gemeinbegriffe“ gewissermassen die Künstlerzeichen des schöpferischen göttlichen Geistes an den geschaffenen Intelligenzen nennt. Im Ganzen hat in der cartesianischen Schule der Begriff des Angeborenen mehr eine logische als eine psychologische Bedeutung; er bezeichnet zunächst die rein vernünftigen Elemente der Erkenntniss, welche nicht auf der Wahrnehmung beruhen, sondern vielmehr dem erkennenden Geiste die Hülfsmittel zur Beurtheilung des Sinnlichen geben, also die apriorischen Bestandtheile der Erkenntniss, deren Existenz schon Cartesius bemerkte*); indem hierzu die psychologische Deutung

*) Vgl. Natorp, Erkenntnisslehre des Cartesius, wo aus einer in der Regel nicht beachteten Schrift des Philosophen (Regulae cet. Oeuvres ed.

tritt, welche dieselben als vor der Wahrnehmung schon vorhandenen Inhalt der Seele auffasst, entsteht die Bezeichnung angeboren.

Locke macht nun mit der durch den Ausdruck aufgedrängten psychologischen Interpretation Ernst, wozu ihm wohl nicht sowohl die fragmentarische Lehre des Cartesius als die Theorie seines Landsmanns Herbert von Cherbury reizte, welcher in seinem Werke De veritate (edit. III, 16, 56), eine ausführlichere psychologische Erörterung über das Angeborene gab.

Alle Wahrheit beruht nach Herbert auf dem Sichentsprechen eines Erkenntniss-Objekts und einer es auffassenden Erkenntniss-Fähigkeit im Subjekt; der Intellekt mit seinen Gemeinbegriffen aber bildet die Instanz, welche über die Conkordanz des Objektes und der subjektiven Fähigkeit urtheilt*).

Werden soweit die Gemeinbegriffe nur als apriorische Bestandtheile der Erkenntniss dargestellt, so tritt sehr bald die psychologische Deutung hervor. Dahin gehört es schon, wenn Herbert die allgemeine Uebereinstimmung zum Kennzeichen der reinen Vernunftwahrheiten macht. Er führt nämlich dieselben auf einen natürlichen Instinkt zurück, welcher bei allen Menschen gleicherweise vorkommen muss, weil er die Entscheidung über wahr und falsch, gut und böse bedingt und somit für das Wohl des Einzelnen höchst bedeutsam ist, deshalb aber auch von der göttlichen Güte Niemandem versagt sein wird. Die Wurzel der Gemeinbegriffe liegt demnach nicht sowohl in der speciellen Organisation des erkennenden Verstandes, als vielmehr viel tiefer schon in der

Cousin) zahlreiche Stellen angeführt werden, die beweisen, dass schon Cartesius, ähnlich wie Leibniz, die Vernunftprincipien (la lumière naturelle) als zur Beurtheilung des Inhaltes der Wahrnehmung unentbehrlich ansah.

*) p. 35: sunt autem veritates istae notitiae quaedam communes in omni sano et integro homine existentes quibus tamquam coelitus imbuta mens nostra de objectis hoc in theatro prodeuntibus decernit; horum adminiculo igitur de notis aeque ac novis rerum speciminibus ita statuit intellectus ut an veri exploratores fuerint facultates nostrae solus dignoscere valeat.

allgemeinen Zweckeinrichtung des Lebendigen, dem das Erkennen zu einem Mittel der Selbsterhaltung wird, und das demnach zum Erkennen ebenso präformirt ist, wie zu anderen ihm nützlichen Funktionen*). Man sieht, dass Herbert das Angeborene aus sehr allgemeinen Begriffen zu motiviren sucht, in einem Sinne, der von neueren Denkern theilweise wieder aufgenommen worden ist, wenn auch an der Durchführung des allgemeinen Gedankens ins Einzelne viel fehlt.

Der wesentlichste Grund, der zu der Annahme angeborener Erkenntnisselemente drängt, die Nothwendigkeit, der empirischen Erkenntniss eine rationale Unterlage zu geben, wird, wie wir sahen, von Locke in der Theorie nicht anerkannt, somit beschränkt sich derselbe in seiner Kritik ausschliesslich auf die psychologischen Gründe zu derselben.

Indem wir auf die Wiederholung seiner bekannten Beweisgründe verzichten, bemerken wir nur dies eine:

Man hat Locke vielfach den Vorwurf gemacht, dass er mit Absicht den Begriff des Angeborenen viel zu äusserlich fasse und deshalb mit leichter Mühe zu seinem Ziele gelange; dass ja die andere Partei durchaus nicht die Meinung habe, das Angeborene müsse fertig im Geiste liegen; vielmehr räume Cartesius selbst ein, dass Wahrheiten durch das natürliche Licht gegeben sein können, an die noch kein Mensch gedacht hat (Oeuvres ed. Cousin VIII, 169). Wir gestehen, diese Ansicht nicht theilen zu können. Dieselbe verwechselt das Apriorische mit dem Angeborenen und nimmt an, dass, weil die Gründe Locke's Nichts gegen die Existenz des Apriorischen beweisen, sie deshalb den Kern der Sache nicht träfen; auch die angeführten Stellen des Cartesius rechtfertigen nur den Begriff des Apriori. Die Fragen, ob es ein Apriori in der Erkenntniss, und ob es ein Angeborenes in der Seele gebe, sind aber verschieden, wenn auch die Bejahung der ersten leicht zu der Bejahung der zweiten führt;

*) Vgl. p. 69: ideo in elementis, zoophytis et cet. in ipso demum embryone propriam conservationem procurat facultas ista, quae gradatim deinceps sese ad objecta externa explicans notiones discursus ubique anticipat.

und die letztere musste Locke von seinem Standpunkte aus correkter Weise verneinen.

Wie man sich zu dem Begriffe des Angeborenen stellt, hängt in der That wesentlich davon ab, welchen Begriff man von der Seele sich macht; und es ist wohl zuzugestehen, dass die Cartesianische Auffassung der Seele der Hypothese des Angeborenen nicht besonders günstig ist. Die Seele ist nach Cartesius definirt als die denkende Substanz, folglich ist eine nicht gedachte, aber doch in der Seele vorhandene Vorstellung sinnlos; wie aber etwa die permanente Denkthätigkeit selbst die Quelle inhaltsvoller Begriffe und Grundsätze sein könne, darüber war sich wohl Cartesius selbst nicht klar. Es bedurfte also einer Umgestaltung des Cartesianischen Begriffes der Seele, um gegen Locke und überhaupt mit wissenschaftlicher Berechtigung vom Angeborenen sprechen zu können. Sehen wir von dem Versuche Herbert's ab, die intellektuelle Funktion des Geistes biologisch aufzufassen, so schaffte erst die Monadologie des Leibniz den Boden für nativistische Anschauungen, indem sie die Seelensubstanz als ein sich Entwickelndes darstellte, und so den Begriff der seelischen Anlage möglich machte.

In erster Linie ist Leibniz, wie gezeigt, Apriorist; er nimmt an, dass wir unsererseits zur Erkenntniss etwas beitragen; der Versuch über die Existenz des Apriorischen Rechenschaft abzulegen, führt ihn weiter zum Nativismus. Ausgegangen wird dabei von der Annahme, dass jedes Wesen, auch das erkennende Subjekt, eine besondere Organisation haben muss, der seine Funktionen entsprechen (ein erkennendes Subjekt ohne irgend eine eigene Beschaffenheit ist ebenso unmöglich, wie eine Tafel ohne irgend eine Unebenheit. N. Vers. Vorr.); ein Subjekt, welches bloss Gegenstände abbildet, ist metaphysisch undenkbar. Oder in anderem Zusammenhange: die erkennenden Funktionen der Seele setzen, wie jede Thätigkeit, Kräfte voraus, diese Kräfte aber müssen im Wesen der Seele gesetzt sein, und eine positive Veranlagung derselben ausmachen. Das Angeborene ist also die (Erkenntniss-) Kraft. Diese ist aber nicht eine blosse

Möglichkeit, sondern die reale Quelle der Thätigkeit, die spontan zur Thätigkeit übergeht und also aus sich selbst etwas hervorbringt. Den Einwand Locke's, dass wenn es auf die Fähigkeit zur Erkenntniss ankommt, alle Begriffe angeboren seien, beantwortet Leibniz mit der Frage: Ist es einerlei etwas haben, ohne es zu gebrauchen, und nur das Vermögen besitzen, es sich anzueignen? Wäre dies der Fall, so würden wir immer nur das besitzen, was wir gebrauchen; statt dessen weiss man, dass ausser dem Vermögen und dem Gegenstande oft eine gewisse Anlage in der Fähigkeit oder in dem Gegenstande oder in allen beiden nöthig ist, damit die Fähigkeit sich auf den Gegenstand anwenden lasse (N. Vers. p. 46). Der Unterschied der in der Seele begründeten Wahrheiten von denen, welche sie überhaupt einmal erkennen wird, ist der, dass der Geist nicht nur fähig ist, die ersteren zu erkennen, sondern auch sie in sich aufzufinden; und die Fertigkeit oder Anlage oder Keimbildung, vermöge deren sie aus der Seele genommen werden können, ist das Angeborene; angeborene Wahrheiten sind aber nicht angeborene Gedanken (N. V. I, 1, §. 26), sie sind also nur potentiell in der Seele enthalten und es bedarf der Reflexion auf die Denkthätigkeit, um sie zu erkennen. So befriedigend auch Leibniz durch den Begriff des Potentiellen die Hauptargumente Locke's entkräftet, so bleibt doch auch sein Nativismus noch einem Bedenken unterworfen; die Frage, wie die Funktion des Denkens Begriffe und Wahrheiten hervorbringt, wird nicht beantwortet; und insofern kann hier eigentlich nur von angeborenen Denkthätigkeiten gesprochen werden, von denen es aber fraglich bleibt, ob sie ohne ein ihnen gebotenes Objekt irgend eine Erkenntniss liefern können. Ueber diesen Punkt schafft erst Kants transscendentaler Begriff des synthetischen Denkens Aufklärung.

Die Ergebnisse unserer Untersuchung fassen wir in den folgenden Sätzen kurz zusammen:

1) Locke's Kritik der objektiven Giltigkeit unserer Vor-

stellungen von den Dingen verfehlt im Ganzen ihr Ziel, weil sie eine Aussenwelt, deren Wesen sie begrifflich bestimmen zu können glaubt, und somit die Giltigkeit der Begriffe, durch welche wir es bestimmen, schon voraussetzt. Der dogmatische Rationalismus, welcher sich gerirt, als ob er sich ohne weiteres in das Innere der Dinge versetzen könnte, durchtränkt auch Lock'e Untersuchungen.

2) Sein Versuch, die Vorstellungen von Substanzen und Kräften aus der Wahrnehmung abzuleiten, kann also zwar nicht als eine Deduktion dieser Begriffe gelten, hat aber in anderer Beziehung ein höchst wichtiges Resultat: Locke zeigt, dass wir in jenen Begriffen eine Vielheit von Datis der Wahrnehmung als verbunden zu einer Einheit vorstellen, die selbst nicht gegeben ist. Obwohl aus diesem Grunde nun eigentlich Substanzen und Kräfte nicht als objektiv vorhanden gelten könnten, so folgert doch Locke bloss, dass wir sie nicht kennen, und denkt gar nicht daran zu fragen, wie eine Einheit in unsere Vorstellungen kommen kann, die in der Wahrnehmung nicht gegeben ist.

3) Locke hat richtig erkannt, dass die empirische Erkenntniss synthetisch, und dass sie an sich partikulär ist, weil eine nothwendige Verknüpfung der sinnlichen Elemente der Wahrnehmung zwar als bestehend gedacht wird, aber nicht gegeben ist, so dass man von dem einzelnen Falle aus kein allgemeines Urtheil bilden kann. Trotz der richtigen Einsicht, dass es immer nur die Unterordnung der gegenwärtigen Beobachtung unter den allgemeinen Gedanken eines in der Wirklichkeit liegenden Zusammenhangs ist, durch welche wir überhaupt zu einem empirischen Schlusse kommen, betrachtet Locke doch in der Theorie die Erfahrung als einen durch die Wahrnehmung allein völlig begreiflichen Process. Dem gegenüber vertritt Leibniz mit Entschiedenheit und Klarheit die Ansicht, dass zur Erfahrung zweierlei gehört, Sinnlichkeit und Vernunft, und ist so der Begründer des Apriorismus. Freilich bleibt an seiner Theorie neben einer systematischen Aufzählung der apriorischen Elemente des Erkennens die genaue Bestimmung ihres Verhältnisses zur Wahr-

nehmung, und eine Untersuchung, wie weit dieselben auch unabhängig von derselben einen Erkenntnisswerth haben, zu vermissen.

4) Die Ansicht, dass alle Vorstellungen sich auf irgend eine Wahrnehmung zurückführen lassen, welche die kritische Methode Locke's bestimmt, ist psychologischer Sensualismus. Versteht man sie nur im psychologischen Sinne, so ist ihr zuzustimmen, und die Geschichte der Psychologie hat es unserem Philosophen zu danken, dass er den unklaren und unlänglich motivirten Begriffen über angeborene Vorstellungen, die vor der Wahrnehmung in der Seele vorhanden sind, scharf entgegentrat. Dagegen wird der Versuch Leibnizen's auf Grundlage eines veränderten Seelenbegriffes die Annahme eines Angeborenen nicht bloss als eine statthafte, sondern als eine nothwendige zu beweisen, durch die Argumentationen Locke's nicht getroffen; insofern diese nicht ausschliessen, dass der Wahrnehmung eine positive Erkenntnissanlage in der (monadologisch zu denkenden) Seele vorausgehe, welche dann auch in dem Inhalte des Vorstellungslebens sich bekunden muss.

Berkeley.

(Principles of human knowledge; deutsch von Kirchmann.)

Es giebt wohl in der Geschichte der Philosophie nicht leicht ein Beispiel eines so continuirlichen Zusammenhanges mehrerer Denker untereinander, wie es der zwischen Locke, Berkeley und Hume ist. Alle drei fussen auf dem Gedanken, dass wir die Dinge nur durch unsere Vorstellungen kennen, und dass also, wer von Dingen sprechen will, immer von den Vorstellungen der Dinge in uns ausgehen muss, aber sie machen in sehr verschiedenem Grade Anwendung von demselben. Während Locke in naiver Weise das Wesen der

Dinge bestimmt, so wie es unabhängig vom vorstellenden Subjekt sein soll, macht Berkeley in strenger Consequenz darauf aufmerksam, dass, wenn wir von diesen „äusseren Dingen“ sprechen, wir im Grunde doch auch nur gewisse Ideen (der Ausdehnung, Solidität) im Sinne haben, und ein Wirkliches gar nicht anders denken können, denn als den Inhalt faktischer oder wenigstens möglicher Wahrnehmung (Nr. 3, 24); die Wahrnehmung selbst aber schliesse nicht etwa eine Beziehung der Idee auf einen äusseren Gegenstand ein, da wir uns immer nur eine Beziehung zwischen zwei Ideen vorstellen können (Nr. 18). Es bleibt noch zu fragen, ob nicht eine äussere Substanz überhaupt mit Weglassung aller bestimmten Merkmale denkbar sei (Nr. 67).

Hier wendet Berkeley einfach die Locke'sche Argumentation an, indem er erklärt, dass in keiner Wahrnehmung etwas von einer trägen, gedankenlosen, unpercipirten Veranlassung derselben enthalten sei (Nr. 74). Demnach findet sich schlechterdings gar kein Begriff für ein äusseres Correlat unserer Vorstellungen, und es muss zugestanden werden, dass die vom naiven Menschen angenommene Aussenwelt nichts ist als ein Inbegriff von Vorstellungen, wenn sich auch diese Vorstellungen von den im engeren Sinne sogenannten durch einige besondere Merkmale unterscheiden (Stärke, Beständigkeit, Ordnung; Nr. 30, 33). Damit sind wir auf dem Standpunkte der unverfälschten Vorstellungsphilosophie, welche schon Hobbes projektirte, angekommen. — Ein zweiter Locke'scher Gedanke, welcher von Berkeley und Hume festgehalten und weiter zur Geltung gebracht wurde, ist der, dass alle giltigen Vorstellungen im Inhalte der Wahrnehmung gegeben sein müssen. Wie wir eben sahen, wendet Berkeley denselben im Sinne Locke's auf den Substanzbegriff an, er beurtheilt aber demselben gemäss weiter auch den Kraftbegriff: Alle unsere Ideen, Sinneswahrnehmungen, oder die Dinge, die wir percipiren, sind augenscheinlich ohne Aktivität; es ist in ihnen nichts von Kraft oder Thätigkeit enthalten, so dass eine Idee oder ein Denkobjekt nicht irgend eine Veränderung in einem andern hervorbringen kann (Nr. 25, vgl. 27, 142).

Die sachliche Geltung des Causalbegriffes wird somit von Berkeley glattweg geleugnet, während Locke unbefangen von den beobachteten Veränderungen auf Kräfte schloss; Berkeley erkennt nur die Thatsächlichkeit dessen an, was dem Locke als Grundlage seines Schlussverfahrens diente: eine Gleichmässigkeit oder Ordnung in den Erscheinungen (Ideen), welche Gesetze derselben bedingt. Die Erfahrung belehrt uns, dass gewissen bestimmten Ideen bestimmte andere Ideen in dem gewöhnlichen Laufe der Dinge folgen (Nr. 30), und nur durch die Beobachtung der festen Naturgesetze, nicht durch Entdeckung irgend einer nothwendigen Verbindung zwischen unseren Ideen wissen wir, dass um bestimmte Zwecke zu erreichen bestimmte Mittel dienlich sind.

Diese so einfache Ansicht bedarf keiner weitläufigen Erläuterung; ebenfalls ist die Genesis derselben aus den durch Locke geschaffenen Prämissen absolut durchsichtig; soll die äussere Natur nur durch das gedacht werden, was wirklich gegeben ist in der Wahrnehmung, so fällt sowohl die Beziehung der Erscheinungen auf Dinge (Substanzen) als auch die Beziehung der Veränderungen auf Kräfte und damit die gesammte rationale Naturwissenschaft völlig hinweg; die Erscheinungen sind nunmehr nicht mehr bloss das Mittel, um zur Interpretation der Natur (im baconischen Sinne) zu gelangen, sondern bilden ein selbständiges Reich, hinter welchem nichts weiteres zu denken ist (über die Beziehung der Erscheinungen zur göttlichen Substanz siehe nachher!). Wir bezeichnen diesen der metaphysischen Richtung entgegengesetzten Standpunkt als Phänomenalismus. Während der Metaphysiker, der die Erscheinung auf ein Sein bezieht, sich zum Rationalismus oder auch zum Positivismus neigen, d. h. die Zusammenhänge im Sein entweder als durchgängig begreifliche, oder auch als nur thatsächliche ansehen kann, ist der Phänomenalist nothwendig auch Positivist; denn in den Erscheinungen giebt es keinen nothwendigen begreiflichen Zusammenhang, sondern nur eine äussere Verbindung dem Raume und der Zeit nach und demgemäss eine äussere Ordnung.

Diejenigen, welche eine innere Beziehung der Gegenstände der Erscheinungen aufeinander durch Wirkung annehmen, können natürlich nicht umhin, auch eine äussere Ordnung der Erscheinungen anzuerkennen, aber sie beziehen die letztere auf jene erstere, und es erscheint durchweg als die Aufgabe, diese festzustellen; auch ist hier durchaus nicht ausgeschlossen, dass innere Zusammenhänge des Wirkens bestehen, die keine äussere Regelmässigkeit der Erscheinungen zur Folge haben. (Die Entwickelung der Monaden z. B. braucht nicht nothwendig mit einer Regelmässigkeit in der Reihenfolge der Zustände verbunden zu sein.) Die äussere Regelmässigkeit stellt sich somit als etwas Nebensächliches dar. Für den Phänomenalisten dagegen erschöpft sich der Begriff des Naturzusammenhanges in demjenigen der äusseren, hauptsächlich zeitlichen Ordnung der Erscheinungen, und demgemäss gewinnt die Betrachtung der letzteren für ihn eine unverhältnissmässig höhere Wichtigkeit, und es hat ein ganz besonderes Interesse für ihn, festzustellen, ob durchgehends in der Natur (dem Erscheinungscomplexe) eine regelmässige Folge der Erscheinungen stattfindet oder nicht, denn der letztere Fall würde das Chaos bedeuten.

Aehnlich wie schon Locke das empirische Wissen als ausreichend für den Menschen erklärte, betont auch Berkeley zur Empfehlung seines Standpunktes, dass zur Praxis des Lebens, zur Macht über die Wirklichkeit die Kenntniss der Gesetze der Erscheinungen völlig genügt. Aber auch die Naturerklärung hat nach seiner Meinung nicht nöthig eine reale Substanz der Dinge (Materie) vorauszusetzen, denn „die Phänomene erklären, heisst nichts Anderes, als zeigen, warum wir bei gewissen Anlässen mit bestimmten Ideen afficirt werden“ (Nr. 50). Und das Princip einer jeden Erklärung ist nach Berkeley die Angabe eines Gesetzes, nach welchem eine bestimmte Erscheinung stets als Folge einer bestimmten anderen eintritt (Nr. 62). Für den Phänomenalisten ist deshalb die oberste und einzige Annahme über die Wirklichkeit die, dass es allgemeine Gesetze giebt, unter welche alles Einzelne fällt; die fundamentale Bedeutung dieser Annahme

ist auch von Berkeley richtig gewürdigt worden (Nr. 107): gemäss derselben, so sagt er, schliessen wir, wenn die eine Erscheinung gegeben ist, dass die andere folgen wird, und fingiren selbst Realitäten, die nicht direkt gegeben sind, nur weil sie nach einem Naturgesetz zu einer vorliegenden Erscheinung gehören, und erweitern so das beschränkte Feld der unmittelbaren Wahrnehmung zu der umfassenden Vorstellung einer nicht percipirten Wirklichkeit (Nr. 59). Damit drängt sich aber die Frage nach dem Grunde dieser Annahme auf; obwohl Berkeley es nicht direkt ausspricht, so ist doch wohl klar, dass die Erfahrung denselben nicht enthalten kann, da wir ja mittels jener Annahme die unmittelbare Erfahrung (Wahrnehmung) überschreiten; und in der That werden wir nachher eine anderweite Motivation derselben kennen lernen.

Aus dem Begriffe des Gesetzes erst ergiebt sich im Phänomenalismus derjenige der Ursache und der Wirkung; Ursache heisst hier die regelmässig vorangehende, Wirkung die regelmässig nachfolgende Erscheinung. Doch ist es charakteristisch, dass Berkeley noch zögert, die Worte in dieser Bedeutung zu gebrauchen; er wird noch zu sehr von dem überkommenen Sprachgebrauch beherrscht, der unter der Wirkung etwas innerlich von der Ursache Abhängiges versteht, auch bestreitet er zwar die Anwendbarkeit dieser Begriffe auf äussere Erscheinungen, aber keineswegs überhaupt; und bedient sich daher lieber der Termini des Zeichens und des Bezeichneten. Unverkennbar drückt sich darin eine gewisse Geringschätzung der empirischen Erkenntniss aus, welche immer noch an dem metaphysischen Erkenntnissideale gemessen wird, obwohl dasselbe als unanwendbar erklärt worden ist. In diesem Sinne betont Berkeley ausdrücklich, dass auch die wissenschaftliche Naturerkenntniss ebenso äusserlich bleibt, wie die vulgäre Erfahrung: der Unterschied zwischen dem Naturforscher und den anderen Menschen liegt nicht in einer genaueren Kenntniss der wirkenden Ursache, welche die Erscheinungen hervorbringt, sondern in der grösseren Breite der Auffassung, wodurch Aehnlich-

keiten, Harmonien und Uebereinstimmungen in der Natur entdeckt werden (Nr. 105).

In der That ist nun Berkeley zwar in der Beurtheilung der physischen Erscheinungen Phänomenalist, lässt jedoch den Begriff einer spirituellen Substanz und Aktivität in Geltung bestehen. Wir haben, so meint er, das Bewusstsein, dass wir in uns durch Wollen Ideen hervorrufen, und dieses Produciren (resp. Aufheben) von Ideen berechtigt uns, den Geist aktiv zu nennen (Nr. 28). Ebenso sollen wir berechtigt sein zu schliessen, dass die unwillkürlichen Ideen in uns durch einen andern Willen oder Geist hervorgerufen werden (Nr. 29), was insbesondere auch von der Reihe der Wahrnehmungsvorstellungen gelten würde, die wir in der Regel fälschlich auf eine materielle Substanz beziehen. Nach den Principien des Locke'schen Kriticismus würde hier zuerst zu fragen sein, ob und welche Vorstellung wir von einer geistigen Substanz haben, da dies möglicher Weise ein ebenso irriger Gedanke sein könnte, als der der materiellen Substanz. Berkeley ist unbefangen genug zuzugeben, dass wir von einem Geist keine eigentliche Vorstellung (idea), sondern nur einen Begriff (notion) besitzen, denn gesetzt auch, eine Substanz würde uns bekannt, so könnte sie es nur auf Grund irgend einer Sinneswahrnehmung, diese aber sind durchgehend nur Erscheinung, nicht Substanz (Nr. 136). Zur Annahme geistiger Substanzen (Spiritualismus) kommen wir vielmehr durch einen Schluss von der Wirkung auf ihre (erzeugende) Ursache: Wir haben zwar keine Vorstellung von dem Wesen und Wirken des Willens, aber wir erfahren die Resultate seiner Thätigkeit in uns und können entsprechend auch auf einen Willen ausser uns schliessen.

Man sieht, dass hier der metaphysische Begriff der Causalität doch noch zu Rechte kommt und sogar die Basis abgiebt, auf welcher auch der metaphysische Substanzbegriff sich wieder erhebt. Die materielle Substanz und ihr Wirkungsvermögen hatte Berkeley den Muth zu negiren, wie es die Consequenz der kritischen Grundsätze Locke's erforderte; schien doch dabei zugleich ein Gewinn für das religiöse und

sittliche Interesse herauszukommen. Dagegen fordert das letztere, dass die Realität der geistigen Substanzen unbestritten bleibe, und obwohl Berkeley sich nicht verhehlte, dass ein Theil der Argumente gegen die materielle Substanz auch hier Anwendung finde, so glaubte er doch in der schon von Locke betonten inneren Erscheinung des Wollens einen genügenden Anhalt für die Begriffe des Wirkens und der Substanz zu finden. Wir können uns ersparen, diese vermeintliche Deduktion auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen, da wir bei Hume die Kritik derselben antreffen werden; dafür sei noch des Zusammenhangs gedacht, in welchem der Spiritualismus Berkeley's mit seinem Phänomenalismus steht.

Es trat bei Berkeley klar zu Tage, dass, wenn es überhaupt eine Erkenntniss der Phänomene geben soll, dies nur unter der Voraussetzung einer O r d n u n g derselben möglich ist; woher kommt nun aber diese Ordnung und wodurch wird sie gesichert? Diese Frage findet ihre Beantwortung bei der Beziehung der Erscheinungen auf die spirituelle Ursache, welche sie in uns erzeugt: es ist die Güte des Urhebers unserer Wahrnehmungen, welcher einige von ihnen als Zeichen für andere uns bietet (Nr. 50); der Wille Gottes ist also der transscendente Realgrund, von welchem die Realität der Erscheinungen und ihr Zusammenhang bedingt ist, und dadurch unterscheidet sich der Berkeley'sche Phänomenalismus wesentlich von demjenigen Hume's und einiger neuerer Denker; der Versuch, die Erscheinungswelt ganz auf sich zu stellen, liegt jenem Philosophen noch fern, insonderheit zeigt sich bei ihm das Bedürfniss, der empirischen Gesetzlichkeit einen metaphysischen Rückhalt zu geben, und da dieser nicht in den Kräften materieller Substanzen gesucht werden kann, so werden wir nach dem Vorgange der Occasionalisten auf den Willen des göttlichen Wesens verwiesen. Ist diese Anschauung auch vielleicht geeignet, die E x i s t e n z von Naturgesetzen begreiflich zu machen, so gewährleistet sie doch natürlich, wie schon bei Malebranche bemerkt wurde, wenn man wenigstens das göttliche Wollen nach dem menschlichen beurtheilen soll, durchaus nicht ihre u n v e r b r ü c h l i c h e

Giltigkeit; mit anderen Worten: die Voraussetzung der Regelmässigkeit der Natur erscheint auf diesem Standpunkte als eine Hypothese, die vielleicht innerhalb eines gewissen Umkreises von Erscheinungen gerade das Richtige bezeichnet, während ausserhalb desselben das göttliche Wirken vielleicht ein regelloses Nacheinander der Erscheinungen bedingt.

Um das Gesagte kurz zusammenzufassen, so ist es:

1) ein Verdienst Berkeley's, die phänomenalistische Ansicht der Natur zuerst scharf formulirt und die Begriffe dargelegt zu haben, mit denen nach Massgabe dieser Ansicht die wissenschaftliche Betrachtung der Natur zu operiren hat; dies ist vor allem der Begriff des Gesetzes, dem diejenigen der Ursache und Wirkung im physischen Sinne (des Zeichens und des Bezeichneten) untergeordnet sind. Es war zu bemerken, dass Berkeley die gesammte Erscheinungswelt von einem metaphysischen Princip abhängig macht, wodurch indes eine Garantie für die Gesetzlichkeit derselben nicht geschaffen wird.

2) Um unbeschadet der Locke'schen Grundsätze zu einer spiritualistischen Metaphysik zu kommen, beruft sich Berkeley auf die Wahrnehmung des Wollens, in welchem ein Wirken gegeben, und durch welches somit der Schluss auf eine metaphysische Substanz begründet sein soll, während diese wiederum als Realgrund der Erscheinungen gedacht wird. Sollte sich also gegen diese Deutung des Willens berechtigter Einspruch erheben lassen, so würde damit die Lehre Berkeley's jeden festen Punkt verlieren.

Hume.

(Quellen: Philosoph. works. Edinb. 1826.)

Die Hume'sche Behandlung des Causalproblems ist ein bereits aufs Vielfältigste erörterter Gegenstand; wenn wir also auch in unserer folgenden Untersuchung kein neues historisches Material zu bringen in der Lage sein werden, so konnte doch eine ausführliche Besprechung der Hume'schen Lehre bei der hervorragenden Bedeutung dieses Mannes nicht umgangen werden, und dürfte diese immerhin, abgesehen von den kleinen Beiträgen zur Beurtheilung derselben, durch die Einreihung in die zusammenhängende Entwickelungsgeschichte des Problems eine neue Beleuchtung erfahren. — Gegen die Meinung müssen wir allerdings protestiren, als ob Hume das Causalproblem eigentlich erst gefunden hätte; vielmehr stellt die ontologische Bearbeitung des Causalbegriffes eine hochbedeutsame erste Phase in der Entwickelung desselben dar; Hume's besonderes Verdienst besteht darin, dass er die kritische Aufgabe, so wie sie durch Locke formulirt war, vollkommen zum Abschluss bringt. Er steht demgemäss auch auf dem Boden derjenigen Voraussetzungen, von welchen dieser Philosoph ausging, und deren ausdrückliche Wiederholung daher hier am Platze sein dürfte. Die erste derselben besagt, dass mögen Dinge unabhängig vom Subjekt existiren und beschaffen sein, wie sie wollen, unsere Kenntniss derselben jedenfalls nur auf den Vorstellungen beruht, die wir haben, und die zuletzt alle ihren Ausgangspunkt in der Wahrnehmung nehmen, insofern mit der Wahrnehmung die gesammte Vorstellungsbildung anhebt. Die zweite, wesentlichere, verlangte, dass, um die objektive Giltigkeit eines Gedankens zu beweisen, ein Datum der Wahrnehmung, als der Inhalt desselben, aufgezeigt werde. Bei der Anwendung dieser Principien ist es nun aber von entscheidender Bedeutung, was man unter Wahrnehmung, resp. einem Datum der Wahrnehmung versteht. In diesem Betracht ist nicht zu verkennen, dass Locke's Begriff der Wahrnehmung

ein ziemlich unbestimmter ist, eine Thatsache, die, wenn bis jetzt von uns weniger berücksichtigt, nunmehr scharf hervorzuheben ist. Weil Locke, wie gezeigt, dogmatisch an der Annahme einer materiellen Aussenwelt, so wie sie nach der Auffassung der positiven Wissenschaft ausser uns besteht, von vornherein festhält, und demgemäss die Wahrnehmung als sich beziehend auf Gegenstände ansieht, die wir, genau genommen, doch erst auf Grund der Wahrnehmung uns vorstellen, so zeigt er sich geneigt, das, was wir bei diesen Gegenständen uns denken, ohne weiteres auch als gegeben anzusehen; er zieht nicht in Betracht, dass diese Gedanken möglicherweise irrige sein könnten. Hume versucht eine schärfere Fassung des Begriffes; schon die Unterscheidung der Vorstellungen in Eindrücke (impressions) und Gedanken (ideas) bekundet das Bestreben, streng die gegebenen Elemente von den weiterhin gebildeten Vorstellungen zu unterscheiden, sowie der Ausdruck „Eindruck“ zu erkennen giebt, dass auf die subjektiven Data reflektirt wird, ohne Rücksicht auf die etwaigen objektiven Unterlagen derselben. In Folge dieser grösseren Strenge finden wir bei Hume wirklich eine psychologische Deduktion der Vorstellungen, während Locke, obwohl er dasselbe erstrebt, vielfach bei einer einfachen Analyse der Gegenstände der Wahrnehmung, d. h. der Deutung, die wir dem eigentlichen Inhalte derselben geben, stehen bleibt. — Die Resultate, zu denen die Kritik Hume's kommt, basiren aber, ausser auf der Untersuchung der Entstehung unserer Ideen, zugleich auf einer Prüfung der Erfahrung, als einer Erkenntnissweise. Nach dieser Seite geht Hume fast ganz selbständig vor. Zwar hatte auch Locke die Bedingungen und Formen des Erkennens in Erwägung genommen, aber seine Theorie der empirischen Erkenntniss wurde ebenfalls durch die ausserhalb jeder Kritik stehende Annahme objektiv bestehender Zusammenhänge wesentlich bestimmt und, man kann sagen, verdorben, denn in Folge dessen verwischte sich der Unterschied derjenigen Urtheile, welche durch die Wahrnehmung allein motivirt sind, und derjenigen, welche auf Grund ander-

weiter Voraussetzungen an sie angeschlossen werden. Hume dagegen unterscheidet genau das eigentliche Wahrnehmungs- und das Erfahrungsurtheil, und indem er unabhängig von psychologischen und metaphysischen Betrachtungen, die in die bezüglichen Untersuchungen von Leibniz gemischt waren, die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrungsurtheile aufwirft, wird er der eigentliche Begründer der Erkenntnisstheorie.

Werfen wir endlich, bevor wir in das Detail eingehen, einen Blick voraus auf die Resultate, zu denen derselbe kommt, so haben wir negative und positive zu unterscheiden. Es ist bekannt, dass Hume in Consequenz der Locke'schen Grundsätze dem Begriffe der Substanz und Causalität jeden theoretischen Werth abspricht und die Frage, worauf Erfahrung beruht, dahin beantwortet, dass jedes über die Wahrnehmung hinausgehende Urtheil logisch grundlos sei. Es bleibt jedoch die thatsächliche Bildung dieser Urtheile und unser Glaube an sie zu erklären; diese Erklärung hat Hume durch seine psychologische Theorie der Verstandesbegriffe zu geben versucht; und das ist der positive oder construktive Theil seiner Lehre, der von dem destruktiven, eigentlich kritischen Theile zu trennen is. Diese Trennung ist auch äusserlich von dem Autor vollzogen worden, indem seine erste Schrift, der Treatise, beide vereinigt enthält, während in die spätere Inquiry wesentlich nur die kritischen Erörterungen Aufnahme gefunden haben. Hume mochte wohl selbst fühlen, dass mit den Schwierigkeiten und Fragen, zu denen er kam, der Philosophie eine Reihe von Grundproblemen gestellt wurden, die unbedingt Berücksichtigung seitens jedes Denkenden erheischten, während er seine eigenen Lösungen mit dem gleichen Anspruche auf allgemeine Anerkennung vorzutragen sich nicht berechtigt sah, und dieselben daher in der zweiten Schrift in bescheidener Form anbietet*).

*) Sachlich können wir einen Unterschied der beiden Schriften nicht constatiren, schliessen uns vielmehr in Bezug auf die Beurtheilung des

I. Analyse der Erfahrung.

Den Eingang in den Gedankenkreis Hume's werden wir am besten von seinen erkenntnisstheoretischen Betrachtungen aus nehmen, während es späterhin kaum möglich sein wird, diese getrennt von der Lehre über die Genesis der Vorstellungen zu halten, da beide sich vielfach miteinander verschlingen; doch werden wir bemüht sein, soweit als möglich zu bestimmen, unter welchen von beiden Gesichtspunkten die einzelnen Ergebnisse zu Stande kommen, da dies für einige derselben von Belang ist.

Es giebt nach Hume 7 Arten der Beziehung (relation) zwischen Ideen, welche zu Urtheilen über dieselben Veranlassung geben; und diese 7 Arten scheiden sich in zwei Hauptklassen: solche Beziehungen nämlich, welche gänzlich von den verglichenen Ideen abhängen, also innere wesentliche Bezüge, und solche, welche sich ändern können, ohne Aenderung des Inhaltes der Ideen, also äussere Verknüpfungen (Tr. III, 1). Hume unterscheidet dieselben auch als philosophische (nach unserem Sprachgebrauche logische) und natürliche Relationen, und rechnet er zur ersten Klasse die Beziehungen der Aehnlichkeit, des Gegensatzes, die Grad- und Grösseverhältnisse, zur zweiten die zeitlichen und räumlichen Beziehungen, die Identität (im realen Sinne) und die Causalrelation. Wir können kurz sagen, dass die einen analytische, die andern synthetische Relationen sind; denn die einen können erkannt werden durch die Vergleichung der Ideen, während die anderen ein Princip ausserhalb des Denkens voraussetzen, welches diesem die Beziehung der Ideen an die Hand giebt. Somit ergeben sich nun weiter auch zwei Hauptarten der Erkenntniss: die demonstrative (knowledge), welche auf die Vergleichung der Ideen sich gründet (relations of ideas), und die empirische (probability), welche Thatsachen (matters of fact) voraussetzt.

Verhältnisses beider im übrigen ganz der Ansicht von Burton: „Life of D. Hume" an.

Diese Bestimmungen legen den Rückblick auf die bezüglichen Ansichten Locke's nahe. Schon bei Locke sahen wir das Verhältniss der „nothwendigen Verknüpfung" sich von den übrigen Vorstellungsverhältnissen absondern als ein reales (synthetisches) gegenüber jenen als idealen; und nicht minder drängte sich ihm der Unterschied der mathematischen und empirischen Erkenntniss auf; nur damit zögert Locke noch, die empirische Erkenntnissweise als eine eigener Art gelten zu lassen; die Einschränkung der Physik auf Erfahrung erscheint ihm vielmehr nur als eine durch die Organisation des wahrnehmenden Subjekts herbeigeführte Nothlage, und die empirische Erkenntniss nur als ein Surrogat der wahren rationalen Einsicht in die innere Verknüpfung der Sachen. Mit dem Aufgeben des metaphysischen Gedankens einer Realität hinter den Erscheinungen fällt bei Berkeley und Hume diese Anschauung nothwendig weg, und die Demonstration und empirische Erkenntniss treten in völligen Gegensatz.

Fassen wir nun mit Hume die empirische Erkenntniss näher ins Auge, so dürfen wir uns über die erste Stufe, das Wahrnehmungsurtheil, nicht zuviel Bedenken machen; es wird erwartet, dass wir anerkennen, dass die Eindrücke in gewissen Beziehungen gegeben sein können, und dass darüber ein Urtheil einfach auf Grund der passiven Perception des Wahrnehmungsinhaltes gebildet werden kann. Dagegen erregen die Aufmerksamkeit Hume's im höchsten Grade unsere auf Thatsachen bezüglichen S c h l ü s s e, vermittelst deren wir von einem anwesenden Eindruck auf die Existenz einer nicht anwesenden Erscheinung schliessen; und er stellt zuvörderst fest, dass alle derartigen Schlüsse, mögen sie sich nun auf successive oder coexistente Erscheinungen beziehen, aus der Annahme einer causalen Verknüpfung derselben entspringen; und dass selbst die Urtheile über die Identität mehrerer Erscheinungen (ihre Zusammengehörigkeit zu einem Ding), sowie über ihre räumlichen Beziehungen, soweit diese nicht in der Wahrnehmung gegeben sind, durch den Causalitätsgedanken zu Stande kommen (Tr. III, 2).

Diese Bemerkung führt nun sofort zu der erkenntnisstheoretischen Grundfrage Hume's: Es ist von wissenschaftlichem Interesse, so sagt er Inqu. IV, 1, die Natur der Gewissheit zu untersuchen, welche uns von der wirklichen Existenz und von Thatsachen überzeugt, soweit sie über das gegenwärtige Zeugniss der Sinne und die Angabe unseres Gedächtnisses hinausgeht; dieser Theil der Philosophie, so fügt er hinzu, ist, wie man bemerkt, sowohl bei den Alten wie bei den Neueren nur wenig gepflegt worden; und bekundet so das volle Bewusstsein ein neues Problem gefunden zu haben.

Um zur Lösung desselben zu kommen, geht Hume zunächst auf die Aufsuchung derjenigen etwa in der Wahrnehmung gegebenen Umstände aus, welche uns berechtigen können zwei beobachtete Erscheinungen so als verknüpft anzusehen, dass wenn die eine allein gegeben ist, wir auf die Existenz der anderen schliessen können. Er stellt fest, dass diese Umstände nicht irgend welche Eigenschaften der als Ursache und Wirkung bezeichneten Erscheinungen, resp. Erscheinungscomplexe (Objekte) sein können, da die verschiedenartigsten Objekte als causal verknüpft von uns betrachtet werden; es ergiebt sich somit, dass auf die Relationen dieser Objekte zu sehen ist, und da zeigt sich denn auch, dass stets die Beziehungen der (räumlichen) Contiguität und der Succession in den betreffenden Fällen gegeben sind. Wir fassen, so constatirt Hume, als causal verknüpft nur Objekte auf, die unmittelbar in Verbindung stehen, und von denen das eine dem andern vorangeht; wäre die Gleichzeitigkeit die charakteristische Relation, so könnte ja niemals eine Reihe von Wirkungen bestehen, wie sie thatsächlich häufig gegeben ist. Mit diesen beiden Relationen sind ihm nun aber die Elemente unserer Causalvorstellung nicht erschöpft; wir verlangen, wie weiter gezeigt wird, dass Ursache und Wirkung in nothwendiger Verknüpfung stehen, und diese Relation ist für die Causalvorstellung gerade am wesentlichsten und daher die Frage von entscheidender Bedeutung, was uns veranlasst eine solche anzunehmen.

Bleiben wir aber einen Augenblick bei dem Bisherigen stehen, so haben wir zu constatiren, dass uns Hume hier eine exakte Analyse des Causalbegriffes bietet, die erste die bis dahin in der Geschichte der Philosophie uns entgegentritt. Zwar konnten wir rühmliche Leistungen der gleichzeitigen deutschen Philosophen nach dieser Seite hin oben erwähnen, aber bei allen diesen Denkern zeigen sich in die Analyse spekulative Elemente eingemischt, indem sie zum mindesten versuchen, den Begriff des Wirkens zur Geltung zu bringen; dagegen sucht Hume den Causalbegriff im Erfahrungsgebrauche auf und stellt fest, welche Momente dabei in Betracht kommen; wenn er es einerseits vermeidet, auf das Wirken von Substanzen den Zusammenhang der Erscheinungen zu beziehen, so hält er sich doch zunächst ebenso vom andern Extrem fern, welches nur G e s e t z e des Verlaufes der Erscheinungen kennt, und reducirt den Begriff der Causalität auf den allgemeinen Gedanken einer nothwendigen Verknüpfung zweier Erscheinungen, der ebenso gut auf Dinge als auf Zustände, Ereignisse u. s. w. angewandt werden kann, kurz, gar kein Präjudiz über den sachlichen Charakter der Ursachen und Wirkungen einschliesst.

Dieser abstrakten Relation stellt nun aber Hume noch zwei conkrete, anschauliche, als zum Inhalte des empirischen Causalbegriffes gehörig an die Seite, und dadurch unterscheidet sich seine Definition wesentlich von derjenigen des älteren Rationalismus, welcher mit dem Begriffe der nothwendigen Abfolge das Wesen der Causalität erschöpft zu haben glaubte*). Freilich ist diese Aufstellung Einwürfen ausgesetzt; während wohl Niemand bezweifeln wird, dass wir zwischen Ursache und Wirkung eine gewisse Verknüpfung uns denken, kann man bestreiten, dass dieselben immer räumlich zusammenhängen müssten. Die mechanistische Naturansicht lehrte zwar, dass nur in der Berührung eine Wirkung möglich sei, aber seit Newton hat sich die Ansicht verbreitet, dass die als Ursache und Wirkung zusammengehörigen Glieder auch ent-

*) Vgl. Wundt, Logik. Bd. I, p. 538.

fernt von einander angetroffen werden können. Ebenso steht es mit der zeitlichen Folge der Wirkung auf die Ursache; obwohl die Annahme derselben sich bei verschiedenen Denkern ausser Hume auch ausgesprochen findet, so ist doch auch die Ansicht, dass Ursache und Wirkung gleichzeitig sein müssten, verschiedentlich ausgesprochen worden. In der That liegt die Sache nicht so, dass einfach die Wahrnehmung die Entscheidung über das Zeitverhältniss geben könnte, wie man nach Hume's Darstellung annehmen sollte; er selbst liefert auch nur einen indirekten Beweis für das Nacheinander; und prüft man einzelne Beispiele, so zeigt sich, dass bei der stets vorhandenen Verkettung einer grossen Zahl einzelner Wirkungen eine empirische Bestimmung ihres Zeitverhältnisses gar nicht thunlich ist. Noch tiefgreifender ist in dieser Hinsicht jedoch die Erwägung, dass Aussagen wie: Ursachen und Wirkung folgen einander, oder: sie sind gleichzeitig, etwas Tautologisches an sich haben, weil wir ja in Wirklichkeit erst auf Grund eines derartigen Kriteriums bestimmen, auf welche Erscheinungen jene Begriffe Anwendung finden sollen, und wir also im voraus (d. h. vor der Beobachtung) schon darüber im Klaren sein müssen, wie sich Ursache und Wirkung zeitlich, resp. räumlich zu verhalten haben, um sie demgemäss aufsuchen zu können. Damit soll indes das Verdienst Hume's nicht geschmälert werden, welches schon darin liegt, dass er die im Erfahrungsgebrauche vorwiegend angewandten Kriterien der Causalität ins Licht stellte, und damit der philosophischen Bearbeitung des Begriffes eine sichere Basis schuf, welche verhindert, ihn ins Leere und Abstrakte zu verflüchtigen.

Verfolgen wir jetzt mit Hume die Frage weiter, was uns dazu ermächtigt, zwei Erscheinungen als nothwendig verbunden zu betrachten. Es ergiebt sich, dass die Erkenntniss dieser Verknüpfung in keinem Falle aus einem „Denken apriori“ entspringt; Alles was die Vernunft vermag, ist „die für die einzelnen Erfahrungen geltenden Regeln auf eine grosse Einfachheit zurückzuführen, und die vielen besonderen Wirkungen aus wenigen allgemeinen Ursachen abzuleiten; Elasticität,

Schwere, Zusammenhang der Theile, Mittheilung der Bewegung durch Stoss sind vielleicht die letzten Ursachen und Principien, die man in der Natur entdecken kann, und man muss sich glücklich schätzen, wenn durch sorgfältige Untersuchung und Ueberlegung die besonderen Erscheinungen sich bis auf diese Principien zurückführen lassen". (Inqu. IV, 1.) Wie diese Stelle zeigt, fasst Hume die Aufgabe der theoretischen Naturerkenntniss ebenso auf wie Berkeley und reducirt dieselbe auf die Aufsuchung von Gesetzen und die möglichste Vereinfachung derselben durch Ableitung der besonderen aus den allgemeinen; er bestreitet von vornherein noch nicht, dass es etwa einen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen gebe, aber er bestreitet, dass die Wissenschaft uns etwas über denselben lehre; er opponirt also dem naturwissenschaftlichen Rationalismus, welcher sein Ziel darin sieht, aus den gegebenen Ursachen die Wirkungen abzuleiten und zeigt, dass wir in unseren Deduktionen nur ein Gesetz aus einem anderen Gesetze erkennen, dass dagegen die Zusammenhänge von Ursachen und Wirkungen, welche die ersten Gesetze aussprechen, unserem Denken undurchdringlich sind. Wir haben diese Ansicht und ihre Entstehung schon oben kennen gelernt und sie als Positivismus bezeichnet; Hume hat sie aber in einem Punkte noch verschärft und zwar dadurch, dass er den Kraftbegriff eliminirt und strenger die Begriffe der Ursache und des Gesetzes auseinanderhält. Elasticität, Zusammenhang u. s. w. sind ihm nicht Kräfte, sondern Ausdrücke für oberste Gesetze, und demnach stellt die Zurückführung eines Vorganges auf Elasticität oder Stoss u. dergl. keine Erklärung einer Wirkung aus ihren Ursachen*) dar, wie man sich gewöhnlich auszudrücken pflegt, sondern eben nur die Deduktion des specielleren Zusammenhanges aus einer allgemeineren Form der Verknüpfung. In den positiven Wissenschaften ist diese Verschärfung der Begriffe freilich kaum in der neuesten Zeit zur Geltung gekommen; Gesetze, Kräfte

*) Cartesius war naiv genug, die Stossgesetze als die allgemeinen Ursachen der Bewegung zu bezeichnen!

und Ursachen werden hier nur zu oft in wüstester Weise noch durcheinander geworfen. Man wird z. B. die Electricität gleich oft als Kraft wie als die Ursache gewisser Erscheinungen bezeichnen hören, wobei man unter Ursache ausserdem noch bald nur einen gewissen Zustand der Beobachtungsobjekte, bald ein besonderes nicht beobachtetes Agens versteht. Alle diese Ausdrucksweisen beruhen auf vielleicht berechtigten, aber doch in einer exakten Electricitätslehre entbehrlichen Gedanken. Wir haben uns früher für die Berechtigung der Begriffe des Wirkens und der Kraft in der Physik ausgesprochen, und ihr ebensowenig verwehren wollen, das Gegebene auf eine nicht gegebene Wirklichkeit der Dinge zu beziehen; aber darin müssen wir mit Hume übereinstimmen, dass im thatsächlichen Gebrauche es sich fast immer nur um die Gesetze handelt, und dass alle unsere Erklärungen nicht sowohl durch Construktion der Wirkung aus der Ursache, als vielmehr durch diejenige der speciellen Regelmässigkeit aus dem allgemeinen Gesetz geleistet werden.

Den Satz, dass die Vernunft unbeschadet aller Erfolge der theoretischen Naturwissenschaft, nirgends in der Lage ist aus der Ursache die Wirkung zu deduciren, wendet Hume noch speciell auf den Stoss an, in welchem ja nach der Ansicht der Mechanisten die Wirkung ganz selbstverständlich aus der Ursache folgen sollte; aber würde Jemand, so fragt Hume, plötzlich in die Welt gestellt, sofort haben schliessen können, dass eine Billardkugel durch Stoss ihre Bewegung einer anderen mitzutheilen vermag? Liegt in unserer Vorstellung einer sich bewegenden Kugel irgend ein zwingendes Motiv die Bewegung einer anderen anzunehmen, auf welche sie trifft? In diesem Fall, so erklärt Hume, muss offenbar ebenso mit Nein geantwortet werden, als auf die Frage, ob das logische Denken uns einen Grund giebt, weshalb Milch und Brot eine geeignete Nahrung für den Menschen, nicht aber für den Tiger ist; es ist nur die Gewohnheit, welches uns den Zusammenhang in einem Falle begreiflicher erscheinen lässt, als im anderen; principiell ist in der Natur unter gegebenen Bedingungen auch jedesmal die der Wirklichkeit entgegengesetzte Folge denkbar,

mithin kann blosses Raisonnement nicht zu der richtigen führen. (Inqu. IV, 1; Tr. III, 6.)

Es handelt sich also jetzt darum, zu entscheiden, ob die Erfahrung eine nothwendige Verknüpfung zweier Erscheinungen derart verbürgen kann, dass wir in den Stand gesetzt sind, von der Existenz der einen auf diejenige der anderen mit Sicherheit zu schliessen. Doch was leistet die Erfahrung? Sie giebt uns Nichts als die constante Verbindung (constant conjunction) derselben in einer gewissen Anzahl von Fällen; wenn wir nun daraufhin ein allgemeines Gesetz formuliren und annehmen, dass in allen Fällen, auch den zukünftigen, dieselbe Verbindung statt haben müsse, so ist klar, dass wir die Aussage der Erfahrung überschreiten, welche selbstverständlich nur „unmittelbare und gewisse Auskunft über die Gegenstände und den Zeitpunkt giebt, den sie umfasste“. Kann also auch die Zulässigkeit des Schliessens aus der Erfahrung nicht in Zweifel gezogen werden, da Niemand diesem Zweifel ernstlich statt geben würde, so muss doch um so dringlicher nach dem philosophischen Princip gefragt werden, auf welches dasselbe sich stützt, und wie wir dazu kommen anzunehmen, dass Fälle, von denen wir keine Erfahrung gehabt haben, denen gleichen müssen, von denen wir eine hatten, dass mit anderen Worten der Lauf der Natur immer derselbe bleibt. (Tr. III. 6.) Dies ist, so erklärt Hume, die oberste Frage, die ich stelle. Er führt weiter aus, dass die Annahme von Kräften keine Antwort derselben giebt; denn wenn Jemand sagen wollte: ich habe in allen früheren Fällen solche sinnliche Eigenschaften mit solchen verborgenen Kräften verbunden gefunden, und folgern wollte, dass gleiche sinnliche Eigenschaften immer mit gleichen Kräften verbunden sein werden, so sagt er mit der Folgerung mehr als in den Prämissen liegt; er vollzieht einen Erkenntnissakt, von dem es eben gilt Rechenschaft abzulegen. (ibid.)

Daraus geht hervor, dass die vorliegende Frage mit metaphysischen Annahmen irgend welcher Art nicht zu lösen sein wird; die Erkenntnisslehre Locke's, welche eben mit

Rücksicht auf die in den Dingen vorauszusetzenden Kräfte die Erfahrung erklären zu können glaubte, bleibt als ungenügender Versuch weit zurück, weil diese Kräfte ja zugestandenermassen nicht gegeben, sondern nur ad hoc angenommen sind, und es sich um das Recht zu derartigen Annahmen gerade handelt*). Locke lässt den Geist aus Veränderungen, die er hat eintreten sehen, einfach schliessen, dass in Zukunft ähnliche an denselben Dingen durch dieselben Agentien werden hervorgebracht werden. (Ess. II, 21, §. 1.) Man zeige mir, so fällt Hume ein, das Mittel, welches die Vernunft anwendet, um diesen Schluss zu ziehen; was giebt ihr das Recht, von dem was heute ist, zu schliessen auf das, was morgen sein wird? An diese Frage hatte aber keiner der Männer, welche die Erfahrung so sicher als Erkenntnissquelle hingestellt hatten, gedacht. Nachdem Baco in seinem Organon die Methode der Induktion, das Verfahren, aus Beobachtung und Experiment Gesetze abzuleiten, fest begründet zu haben glaubte, zeigt sich also jetzt, dass der wesentlichste Punkt in der Schlussweise derselben in Dunkel gehüllt ist, und dass das ganze Verfahren völlig illusorisch ist, wenn nicht die von Baco übersehene Prämisse zuvor als eine berechtigte dargethan werden kann.

Das Resultat, zu welchem Hume in Bezug auf dieses Problem kommt, ist nun rein negativ. Das Princip, dass das Kommende dem Vergangenen gleichen werde, kann in keinem Falle durch Erfahrung bewiesen werden, da diese es vielmehr voraussetzt; wenn auch der Lauf der Dinge bisher noch so regelmässig war, so beweist das für sich allein Nichts für die Zukunft. (Inqu. IV, 2.) Ebensowenig aber liegt in der Vernunft ein solcher Beweis; da diese den Zusammenhang von Ursache und Wirkung in keinem Falle als

*) Kirchmann hat in seiner Erklärung zu Hume (p. 190) es als eine Inconsequenz bezeichnet, dass der Philosoph überhaupt von Kräften spreche, da er doch die Existenz derselben anderweitig bestreite; er hat verkannt, dass Hume sich nur auf den betreffenden Standpunkt stellt, um zu zeigen, dass auf demselben das Problem der Erfahrung völlig ebenso dasteht, wie auf anderen, die nicht die Annahme von Kräften machen.

einen denknothwendigen durchschaut, so hat sie kein Motiv, die in der Vergangenheit beobachtete Verbindung zweier Erscheinungen auch für die Zukunft zu supponiren; es ist vorstellbar, dass die bisher bestandene Gleichförmigkeit der Naturerscheinungen aufhört, somit kann es keinen demonstrativen Beweis dieser Annahme geben. Dieselbe erscheint somit, alles in allem genommen, logisch völlig unbegründet*).

Wir können nicht unterlassen auf Grund des Vorigen schon hier die geläufige Berufung neuerer englischen „Empiristen" auf Hume zurückzuweisen. Wenn Mill annimmt, dass das Causalaxiom auf einer Generalisation aus der Erfahrung beruhe, so steht diese Ansicht in direktem Widerspruch zu dem Ergebnisse, zu welchem Hume kommen zu müssen glaubte. Macht jene Ansicht den Empirismus aus, so ist Hume zweifellos nicht Empirist; denn wenn er auch schliesslich den Ursprung der Ueberzeugung von der Gleichförmigkeit der Natur aus der Erfahrung ableitet, so gilt sie ihm doch nur als ein psychologisches Produkt, nicht als ein logisches Resultat derselben, wie jene Schule will. Hume bestreitet den logischen Empirismus nicht minder als den Rationalismus, und seine Kritik verlangt gebieterisch, wenn man überhaupt die Erkenntnissfrage lösen will, andere Gesichtspunkte aufzusuchen; er selbst that dies in seiner psychologischen Erkenntnisslehre, während Kant später auf Grund der Hume'schen Erörterungen zum Transscendentalismus geführt wurde.

Hume hat es sich nicht verdriessen lassen, zur Verstärkung seiner Position die an dem Axiom der Gleichförmigkeit des Naturlaufes geübte Kritik noch besonders für das Princip, dass jede Erscheinung eine Ursache haben müsse, zu wiederholen, obwohl beide aufs engste zusammenhängen; denn die Voraussetzung einer causalen Abhängigkeit aller Er-

*) We suppose, but are never able to prove, that there must be a resemblance betwixt those objects of which we have had experience and those which lie beyond the reach of our discovery. Tr. III, 6, p. 127.

scheinungen von anderen unterscheidet sich von jener Annahme nur dadurch, dass sie zu dem Gedanken eines constanten Zusammenhangs noch denjenigen der Anknüpfung des Daseins der Wirkung an dasjenige der Ursache hinzubringt. Es ist uns leicht, so argumentirt der Philosoph in Beziehung hierauf, ein Objekt als nicht existirend im einen, und als existirend im anderen Augenblicke uns vorzustellen, ohne damit die besondere Vorstellung einer Ursache oder eines hervorbringenden Faktors zu verbinden; folglich kann die Trennung beider durch ein Raisonnement aus blossen Begriffen nicht widerlegt werden (Tr. III, 3). Einzelnen speciellen Beweisversuchen sich zuwendend, weist er die von Clarke begangene petitio principii gebührend ab, dass ein ohne Ursache Entstehendes sich selbst hervorbringen müsste, und ebenso die dem Locke zugeschobene Behauptung, dass in dem Begriffe der Wirkung das Vorhandensein der Ursache eingeschlossen sei; denn wenn auch der Begriff der Wirkung denjenigen der Ursache mit sich führt, so beweist dies nicht, dass jedes Reale (being) eine Wirkung sei; so wenig daraus, dass jeder Ehemann ein Weib haben muss, folgt, dass jeder Mann verheirathet sei; dem Hobbes endlich, welcher geltend machte (an welcher Stelle ist uns nicht bekannt), dass jedes Ding deshalb eine Ursache haben müsse, weil sonst nicht einzusehen wäre, warum es an diesem bestimmten Orte und zu dieser bestimmten Zeit entsteht, entgegnet er, dass es sich um das Entstehen überhaupt handele; sei dieses ohne Ursache denkbar, so werde es auch das Entstehen unter bestimmten Raum- und Zeitverhältnissen sein (ibid.).

Alle diese Widerlegungen sind so treffend, dass sie auch gegenwärtig noch ihre volle Kraft haben und zur Abfertigung aller später versuchten Beweise desselben Satzes, die sich immer wieder auf dieselben Gründe berufen, ausreichen, so dass Kant Beweise des Causalaxioms aus reiner Vernunft ein für allemal als ausgeschlossen betrachten konnte; der synthetische Charakter des Satzes ist schon bei Hume völlig klar, und Kant hatte kaum noch etwas hinzuzufügen, als den erwiesenen Thatbestand terminologisch zu fixiren.

Nach der umfassenden Darlegung der Unmöglichkeit einer rationalen Begründung der Erfahrungsprincipien constatirt nun Hume, dass wir thatsächlich, indem wir aus der Erfahrung schliessen, uns gar nicht auf irgend welche allgemeine Grundsätze berufen; die Erfahrung kann nicht auf logischen Grundlagen erwachsen sein, und sie ist es, so wird jetzt hinzugefügt, auch nicht; Kinder schliessen vor dem Gebrauche ihrer Vernunft aus der Erfahrung, und Thiere machen Erfahrungen, ohne Vernunft zu besitzen (Inqu. IV, 2). Damit ist der Fingerzeig gegeben, die Wurzeln der Erfahrung nicht im logischen Denken sondern in psychologischen Hergängen zu suchen.

II. Genesis der Erfahrungsbegriffe.

Brechen wir hier vorläufig ab, und verfolgen wir erst, wie Hume zu denselben Resultaten durch die Prüfung des Ursprunges der Vorstellung der nothwendigen Verknüpfung geführt wird; sollte sich zeigen, dass dieselbe aus der Wahrnehmung nicht gewonnen sein kann, so ergiebt sich auch von hier aus die Unmöglichkeit, von zwei Erscheinungen eine nothwendige Verknüpfung auszusagen; gleichzeitig ist diese Untersuchung aber entscheidend für die Frage, mit welchem Rechte wir über die Wahrnehmung hinausgehend in den Dingen Kräfte und Wirksamkeiten annehmen, sowie sie endlich auch die Rechtmässigkeit der Annahme von Substanzen mit betrifft, da ja mit der Substanz, wie Hume zeigt, wesentlich auch ein objektives Princip des nothwendigen Zusammenhanges einer Mehrheit von Erscheinungen gedacht wird (Tr. I, 6). Kurz, es handelt sich hier um die Möglichkeit der Metaphysik, welche mit den Begriffen der Substanzen und Kräfte operirt, als ob sie etwas zwar nicht Gegebenes aber doch Reales bezeichneten; sollte es sich also zeigen, dass wir keine Vorstellung von diesen Dingen haben, so ergiebt sich von selbst die Unzulässigkeit, von wirklichen Substanzen und Kräften zu sprechen. Wie sehr er sich der eingreifenden Consequenz seiner Kritik bewusst ist, zeigt ferner die Aeusserung Hume's

am Schluss derselben, dass er eine der tiefsten Fragen in der Philosophie geprüft habe, an der alle Wissenschaften lebhaft interessirt seien (Tr. III, 14).

Wir haben schon Eingangs hervorgehoben, dass Hume bei der Bestimmung der Genesis der Vorstellungen weit exakter zu Werke geht als sein Vorgänger Locke. Während dieser vielfach verwechselt, was zum Wahrnehmungsbild gehört, und was wir als Eigenschaft der Gegenstände der Wahrnehmung uns denken, hält sich Hume genau an den subjektiven Gehalt der Wahrnehmung, und bringt deshalb auch den Satz Locke's, dass alle Vorstellungen aus der Wahrnehmung stammen, in die schärfere Formel, dass alle Ideen copirt sind von Eindrücken, welche so wenig wie die Ideen unmittelbar auf Gegenstände sich beziehen, sondern sich von diesen nur psychologisch durch ihre Lebhaftigkeit und Unwillkürlichkeit unterscheiden. Hält man nun mit Hume Umschau unter den Eindrücken, so ergiebt sich leicht, dass nirgends die nothwendige Verknüpfung zweier Objekte oder die Wirkungskraft durch einen besonderen Eindruck gegeben ist, sonst müssten wir ja aus der einfachen Anschauung die Zusammenhänge der Dinge erkennen, es wäre, um einen Erfahrungssatz zu bilden, keine wiederholte Beobachtung nöthig (Tr. III, 14). Dies hatte nun schon Berkeley in Bezug auf die äussere Wahrnehmung festgestellt, Hume geht aber weiter und leugnet auch, dass die innere Wahrnehmung uns je den Eindruck einer Kraft gebe. Es ist zwar eine Thatsache, so sagt er, dass wir uns jederzeit bewusst sind, wie die Bewegung unseres Körpers auf den Befehl des Willens erfolgt; aber enthält das Wollen irgend eine Bestimmung, durch welche das Gewollte als nothwendig gegeben erschiene? Die Antwort kann nur Nein sein; denn könnten wir durch das Selbstbewusstsein eine Kraft in dem Willen bemerken, so wäre das Band zwischen Leib und Seele bekannt, wir würden einsehen, wie unser Wollen die Glieder in Bewegung setzt, während es thatsächlich nichts Unbekannteres giebt. Ueberhaupt zeigt sich ja, dass die Bewegung eines Gliedes nicht die unmittelbare Folge des Wollens ist, sondern eine vermittelte; wäre uns nun der Zusammenhang beider be-

wusst, so müsste uns auch die ganze Vermittelung bewusst sein. Ebenso ist aber die Art und Weise, wie der Wille eine Vorstellung hervorbringt, dunkel; die Macht des Willens über die Seele ist ebenso wie diejenige über den Körper zu verschiedenen Zeiten verschieden, ohne dass man sich über diese Thatsache aus dem Selbstbewusstsein Rechenschaft ablegen könnte, wie es sein müsste, wenn die Kraft des Willens gegeben wäre.

Somit fallen auch die Gründe, durch welche Berkeley noch die Metaphysik zu halten suchte, und das durch Locke begonnene Werk der Zersetzung wird zur Vollendung gebracht.

Es ist bemerkenswerth, dass die kritischen Resultate der Locke'schen Schule theilweise mit den Ergebnissen der dogmatischen Metaphysik selbst zusammenfallen. Schon die Occasionalisten vertraten ja, wenn natürlich auch aus anderen Gründen, die Berkeley'sche Ansicht, dass ein Wirken der äusseren Dinge auf einander nicht existire, und dass nur der schöpferische Wille Gottes die Vorgänge um uns hervorrufe (freilich hielten sie an dem Glauben an die Realität der Materie fest). Der menschliche Wille bildet also auch für sie im Grunde genommen das Prototyp der Causalität überhaupt, da doch das göttliche Wollen nur nach Massgabe des menschlichen zu denken ist. Ebenfalls liegt dem Begriffe der immanenten Causalität, den die Monadenlehre entwickelte, ersichtlich das Beispiel der in der menschlichen Seele zu beobachtenden Triebe zu Grunde; und es ist überhaupt die Frage, ob von vornherein die Vorstellung des Wirkens der Dinge nicht einfach das nach aussen verlegte Bild des Willens bedeutet; so dass die metaphysischen Versuche, alles Wirken auf ein Wollen zu reduciren, nur die ursprüngliche Tendenz, welche unserer Auffassung der Aussenwelt zu Grunde liegt, wieder zur Geltung zu bringen scheinen gegenüber dem Begriffe des mechanischen Wirkens, den sie als unhaltbar verwerfen.

So günstig nun Hume auch den Occasionalismus mit Rücksicht auf dessen negative Lehren beurtheilt, indem er seine eigenen Aufstellungen als Erweiterung der bereits in

jenem System ausgesprochenen Anschauungen darstellt (vergl. Tr. III, 14, p. 212), so kritisirt er den Begriff einer absoluten durch ihren Willen wirkenden Substanz auf schärfste. Hier kommt der tiefe Unterschied des kritischen und dogmatischen Denkens doch zur Geltung. Die Occasionalisten sprachen zwar den Creaturen das Wirkungsvermögen ab, aber nur um alle Causalität der Welt auf die absolute Substanz zu vereinigen; Hume bestreitet die Giltigkeit des Begriffes und somit auch seine Anwendbarkeit auf eine überweltliche Substanz. Er räumt zwar ein, dass an materiellen und immateriellen Objekten mancherlei Qualitäten sein können, mit denen wir unbekannt sind, aber eine Kraft können wir gar nicht einmal denken, und so hat es keinen Sinn, sie einem X als Attribut beizulegen. Dasselbe Argument lässt sich natürlich auch auf alle diejenigen Richtungen der Metaphysik anwenden, die mehr oder weniger deutlich als das wahre metaphysische Wesen der Causalität ein Wollen fingiren.

Dass diese Vorstellungsweise in der That sehr viel Bestechendes haben muss, beweist am besten die Thatsache, dass auch nach Hume verschiedene Denker in der einen oder andern Form wieder auf eine Willensmetaphysik zurückgekommen sind*); während seitdem wohl Niemand mehr das mechanische Wirken durch Stoss als ein ursprüngliches Verhalten des Wirklichen (als metaphysisch real) auszugeben versucht hat. Auch wird zuzugeben sein, dass die Beweisführung Hume's in Bezug auf den Willen nicht erschöpfend alle die Seiten des Gegenstandes berücksichtigt, an welche sich die metaphysische Interpretation etwa halten kann. Er behauptet zwar, dass, wenn der Zustand der Seele gegeben ist, in welchem man sagt: ich will, an demselben Nichts aufzufinden ist, woraus zu ersehen wäre, dass das Gewollte nun auch wirklich werden muss; aber man wird doch immer geneigt sein, das Gefühl der A n s t r e n g u n g, welches mit dem H a n d e l n verbunden ist, im metaphysischen Sinne zu deuten

*) Der hervorragendste Versuch dieser Art ist von Maine de Biran gemacht worden; vgl. dessen: Essai sur les fondements de la psychologie.

(Leibniz!) und deshalb wäre eine besondere Prüfung desselben wünschenswerth gewesen. Ebenso ist die Thatsache, dass wir beim Handeln uns immer des Zweckes bewusst sind, geeignet, in dem Sinne gedeutet zu werden, dass nun auch der Zweck durch das dem Handeln vorausgehende und in ihm sich realisirende Wollen metaphysisch gesetzt wird. Im Ganzen also ist eine noch genauere Analyse der Verhältnisse des Wollens nöthig, als die, welche Hume zu geben in der Lage war, um mit Sicherheit alle falschen Deutungen abweisen zu können, und dem Fehlen derselben in der bisherigen Psychologie ist es wohl hauptsächlich zuzuschreiben, dass so viele Metaphysiker auf diesem Erscheinungsgebiete die Anknüpfungspunkte gesucht haben, welche sie in der genauer analysirten äusseren Wirklichkeit nicht mehr zu finden vermochten.

III. Die psychologische Theorie der Erfahrung.

Da die philosophische Kritik die Menschen niemals verhindern wird, Causalschlüsse zu bilden, so kommt es darauf an, diese Thatsache zu erklären und jene Schlüsse auf die Quelle zurückzuführen, aus welcher sie thatsächlich entspringen; und schon oben constatirten wir mit Hume, dass, wenn sie aus dem logischen Denken sich nicht begreifen lassen, in der Psychologie Aufschluss gesucht werden muss. Als logische Handlung gedacht, setzt das Schliessen aus Erfahrung die Annahme einer nothwendigen Verknüpfung voraus, welche nicht gerechtfertigt werden kann; jetzt wird es darauf ankommen, den umgekehrten Gang zu versuchen, und die Meinung, dass nothwendige Verknüpfungen der Dinge bestehen als Folge der Schlüsse*), die wir zu machen uns anderweit veranlasst finden, zu begreifen (Tr. III, 6, p. 123).

Vergegenwärtigen wir uns die thatsächlichen Anhalte-

*) Das Deutsche bietet leider keinen passenden Ausdruck, um die nicht logisch gebildeten Folgerungen: inferences, von den logischen: reasoning, zu unterscheiden.

punkte, welche uns nach Hume bei der causalen Beziehung der Erscheinungen auf einander leiten; es sind dies die räumliche Contiguität, die zeitliche Priorität und die wiederholte (constante) Verbindung. Aus der blossen Wiederholung einer vergangenen Wahrnehmung selbst zur Unendlichkeit wird nun niemals auf logischem Wege eine neue Idee hervorgehen können, wie die der nothwendigen Verknüpfung (Tr. III, 6), es giebt nun aber neben den logischen Verhältnissen der Vorstellungen (philosophical relations), die die Domäne der Vernunft oder des Verstandes ausmachen, natürliche den Verlauf der Vorstellungen beherrschende Gesetze (natural relations), nach denen eine Idee die andere herbeiführt, ohne dass dabei ein bestimmender logischer Grund in Betracht kommt. Diese Verknüpfung der Ideen erfolgt nach Massgabe ihrer Aehnlichkeit, Contiguität und ihres Zusammenhanges und zeigt sich durchgehends in dem nicht durch Absicht gelenkten Laufe unserer Gedanken (Imagination). Ursache und Wirkung sind nun immer Erscheinungen, welche sich zeitlich und räumlich berühren, folglich wird nach dem genannten Naturgesetze der Imagination die Vorstellung der einen diejenige der andern nach sich ziehen, und diese Verbindung wird um so inniger werden, in je mehr Fällen die Wahrnehmung sie wiederholt. So allein erklärt sich, dass die Sicherheit, mit welcher wir zwei Erscheinungen als verknüpft betrachten, mit der Zahl der Beobachtungen wächst, und dass wir überhaupt nie ohne wiederholte Wahrnehmung an ein Causalverhältniss glauben. Das causale Schliessen ist also ein Produkt der Gewohnheit, durch welche eine nach den Gesetzen der Imagination zu Stande gekommene Gedankenverbindung allmählich sich zu dem Glauben an eine untrennbare Zusammengehörigkeit der Objekte verfestigt.

Aus diesen Principien erklärt sich zunächst aber nur, dass wir, wenn die eine Erscheinung gegeben ist, an die andere unmittelbar denken; sie genügen nicht, um über den Glauben an die Realität der zweiten Erscheinung Aufschluss zu geben. Es fragt sich da zunächst, was die einer Vorstellung zugeschriebene Existenz bedeutet. Im Gegensatz

zu Locke erklärt Hume die Existenz nicht für eine selbständige Idee, welche mit anderen Ideen durch Urtheil verbunden wird; es macht an dem Inhalte der Idee keinen Unterschied, ob wir Etwas einfach vorstellen oder als existirend (Tr. III, 7); folglich kann der Unterschied zwischen der Phantasievorstellung und derjenigen eines Wirklichen nur in der Art und Weise des Vorstellens zu suchen sein, und zwar wird eine Idee um so mehr als etwas Reales gelten, je mehr sie sich der Beschaffenheit der Eindrücke nähert. Das Specifische der für real gehaltenen Vorstellungen hält Hume für schwer definirbar; sie haben mehr Kraft und Bedeutung und werden in Folge dessen zu beherrschenden Principien unserer Handlungen (Tr. III, 7, p. 135), aber das Wesen der Sache lasse sich nur umschreiben, und müsse auf die eigene innere Erfahrung hingewiesen werden (Tr. III, 9, p. 158).

Dies ist die Natur des „Glaubens“ (belief), wie Hume das Für-Real-Halten bezeichnet; welches sind aber die Gründe desselben? Die Antwort ergiebt die allgemeine Erwägung, dass ein gegenwärtiger Eindruck dem Geist nicht nur Ideen, die mit ihm (psychologisch) verknüpft sind, zuführt, sondern diesen auch eine Spur seiner Stärke und Lebhaftigkeit mittheilt (Tr. III, 8). Durch Thatsachen, deren Aufzählung man uns erlassen wird, sucht Hume diesen Satz zu erhärten, und somit seine Erklärung der Causalschlüsse vollständig zu machen, und wendet sich sodann der Aufgabe zu, von diesen Grundlagen aus über die Entstehung der Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung Rechenschaft zu geben.

Da die Annahme einer causalen Verknüpfung zweier Erscheinungen immer erst auf Grund einer Mehrheit beobachteter Fälle entstehe, so sei die Mehrheit die Quelle jener Vorstellung; obwohl nämlich eine Anhäufung gleicher Instanzen keinen Einfluss auf die Objekte habe und keine neue Bestimmung an denselben hervorbringen könne, so erzeuge doch die Beobachtung derselben einen neuen Eindruck im Geiste, indem wir eine unmittelbare Nöthigung fühlen von einem Objekt zu seinem gewöhnlichen Begleiter überzugehen. Die Worte Nothwendigkeit und Verknüpfung

bezeichnen Nichts als dieses Gefühl; Nothwendigkeit existire im Geiste, nicht in den Dingen; „es sei nun aber eine allgemeine Beobachtung, dass der Geist eine grosse Neigung habe, sich über die äusseren Objekte zu verbreiten und mit denselben die inneren Eindrücke, die sie veranlassen, in Eins zu verbinden"; demgemäss würde auch hier das subjektive Gefühl des Zwanges als Kraft in die äusseren Dinge verlegt, obwohl wir uns keine Vorstellung von einer solchen Qualität machen können (Tr. III, 14).

Nach Allem lassen sich nach Hume zwei Definitionen der Causalität geben, je nachdem man sie als „philosophische" (sachliche) oder als „natürliche" Relation betrachtet; die erstere lautet: Ursache ist ein Objekt, welches einem andern vorauf geht und mit ihm in Berührung ist, so zwar, dass alle Objekte, welche dem ersten gleichen, in derselben Beziehung zu denen stehen, welche dem zweiten gleichen. Die andere sagt: Ursache ist ein einem andern vorangehendes und mit ihm räumlich verbundenes Objekt, welches so mit demselben zusammenhängt, dass die Idee des einen den Geist bestimmt, die des andern zu bilden (Tr. III, 14). Die erstere giebt nur diejenigen Momente an, welche thatsächlich und an den Dingen gegeben sind, wenn wir von Causalzusammenhang sprechen, unabhängig von den Operationen des Verstandes. Der Inhalt dieser Definition genügt aber nicht, um die Schlüsse begreiflich zu machen, die wir über Ursachen bilden, ein Beweis, dass hierbei mehr als der sachliche Inhalt der Causalrelation in Betracht kommt.

Hume hat den naheliegenden Einwand gegen seine Theorie, dass doch ein grosser Unterschied sei zwischen der Verknüpfung, die wir uns zwischen Ursache und Wirkung denken, und der nur subjektiven Association unserer Vorstellungen, nicht übersehen; er bemüht sich vielmehr, nachzuweisen, wie derselbe zu Stande kommt. Die Association bloss nach Aehnlichkeit oder Berührung hat, so äussert er, für sich allein thätig nichts Zwingendes für die Imagination; es können hier an eine Vorstellung verschiedene andere sich anknüpfen, zwischen denen der Geist schwankt, oder von

denen er sich einer nach Laune zuwendet; daher gilt dieser Zusammenhang allgemein für subjektiv; die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung hat, auf Grund der öfteren Wiederholung derselben Combination in der Wahrnehmung, die entgegengesetzten Vortheile: jeder Eindruck zieht eine ganz präcise Idee nach sich, das Denken geht ohne Wahl und gezwungen zu einer einzelnen Idee über (Tr. III, 9). Andererseits zeigt er, wie sehr doch das Schliessen aus Erfahrung in vielen Fällen sich den unwillkürlichen und von logischer Reflexion unabhängigen Gedankenverbindungen nähert. Jemand der auf seinem Wege an den Rand eines Stromes gelangt, bleibt unverzüglich stehen; kann man annehmen, so fragt Hume, dass er über die vergangene Erfahrung reflectirt und daraus auf seinen Fall schliesst? sicher nicht; aber Gewohnheit wirkt, bevor wir Zeit zum Nachdenken haben; die Idee des Sinkens ist so eng verbunden mit der des Wassers, und die des Erstickens mit derjenigen des Sinkens, dass die Seele den Uebergang macht ohne Hülfe des Gedächtnisses" (Tr. III, 8). So sei alles gewöhnliche Raisonnement nichts Anderes als eine Art von Wahrnehmung, nämlich Wahrnehmung der Stärke, mit welcher diese oder jene Vostellung sich in's Bewusstsein drängt; und es sei ein stetiger Uebergang von den ganz schwachen und schwankenden Associationen, welche uns als Phantasiespiel gelten, zu den Urtheilen, welche als objektive Wahrheit betrachtet werden.

Von diesem Gesichtspunkte aus sucht Hume die Abstufungen der empirischen Erkenntniss von der unsichersten Form bis zur sichersten, der wissenschaftlichen Gewissheit, zu verfolgen. Den niedrigsten Grad bildet die Wahrscheinlichkeit (probability of chances); sie entsteht, wenn unser Vorstellen an eine bestimmte Anzahl von möglichen Erfolgen einer Bedingung gebunden ist, ohne dass indes die früheren Erfahrungen einen derselben besonders bevorzugt erscheinen liessen. Häufen sich die Erfahrungen zu Gunsten eines Ergebnisses, so wird unser Urtheil immer sicherer, dergestalt, dass zwischen den naheliegenden Stufen die Differenz nur eine geringe ist, aber beträchtlich zwischen den entfernteren, und

bis zur vollen Sicherheit (proof) kann sich die Gewissheit steigern, wenn alle vergangenen Erfahrungen in unbestimmt vielen Fällen dieselben Erscheinungen verbunden zeigen. Wenn also auch die empirische Erkenntniss niemals zum mathematischen Beweis gelangen kann, so kann sie doch die blosse Wahrscheinlichkeit übersteigen (Tr. III, 11).

Immerhin giebt Hume zu, dass auf diese Weise über die wissenschaftliche Erkenntnissweise noch nicht genügend Rechenschaft gegeben werden kann: es könnte ja eine schwächere Vorstellung keine so sichere Folgerung erlauben, als eine stärkere (da der Glaube an die Wirklichkeit der Wirkung von der Stärke der Ursach-Idee mit abhängt), mithin müsste ein Beweis, welcher sich nur auf eine erinnerte Thatsache gründet, mit der Erinnerung selbst an Stärke verlieren, und ein gleicher Verlust müsste bei einem mehrgliedrigen Schlussverfahren eintreten, da jede folgende Idee weniger lebhaft sein wird (Tr. III, 13). Die Auflösung dieser Schwierigkeit liegt in dem Begriffe allgemeiner Regeln (general rules): Das erkennende Subjekt bildet sich auf Grund der zunächst unwillkürlich entstandenen Gedankenverbindungen gewisse allgemeine Maximen, welche weiterhin dazu dienen, einige Gedankenverbindungen als objektiv giltige von anderen als nur subjektiven zu unterscheiden und so einen Unterschied zwischen Urtheil (judgment) und Phantasie (imagination) zu machen. Aus der Beobachtung constanter Verbindungen zwischen den Erscheinungen entspringt nämlich ausser der Verkettung der jedesmaligen Vorstellungen weiterhin eine allgemeine Tendenz, die Vergangenheit auf die Zukunft zu übertragen; diese Tendenz in eine Formel gebracht dient sodann als Regulativ für alle einzelnen Urtheile aus der Erfahrung (Tr. III, 13, p. 181, 199)*). Sie mache z. B. bis zu einem gewissen Grade die Wiederholung der Wahrnehmungen überflüssig und erlaube Schlüsse auf ein einziges „richtig vor-

*) These rules are formed on the nature of our understanding and on our experience of its operations in the judgments we form concerning objects.

bereitetes und geprüftes Experiment" zu gründen, so dass jetzt die Gesetze der Gedankenverbindung nicht mehr direkt, sondern nur noch mittelbar zur Geltung kommen; es seien thatsächlich „nur wenige Fälle, dass die Gewohnheit unmittelbar ohne Reflexion wirkt", aber sie bleibe doch immer das letzte Princip, auf dem der Fortgang unseres Denkens beruht. Wenn ferner das natürliche Denken alle Umstände, die in unserer Erfahrung regelmässig einem gewissen Effekte vorausgingen, zur Ursache desselben rechne, so sehe sich die Wissenschaft häufig durch die Anwendung jener Maxime veranlasst, einige Umstände als unwesentliche auszuscheiden, wenn auch nur einmal die Wirkung ohne sie hervorgebracht wurde. Somit ergiebt sich die Möglichkeit eines logisch geordneten induktiven Verfahrens auch auf dem Hume'schen Standpunkte, dessen Regeln der Philosoph in einem besonderen Abschnitte (Tr. III, 15) entwickelt.

Wie Baco ist er ein erklärter Feind der scholastischen Logik, die ohne Mühe Regeln für das Urtheilen aufstelle, ohne ihre Anwendung zu lehren; wie jener will er selbst nicht eine formale, sondern eine fruchtbare Logik (Methodik) der Forschung schaffen auf Grund der Principien, welche von der Natur des causalen Erkennens an die Hand gegeben werden [supplied by the natural principles of our understanding]. (Erkenntnisstheoretische Logik.) Die real-logischen Axiome sind nun folgende:

1) dass Ursache und Wirkung räumlich benachbart sind,

2) dass die Ursache der Wirkung vorangehen muss,

3) dass sie sich constant in der Wahrnehmung verbunden zeigen müssen.

4) dass dieselbe Ursache immer dieselbe Wirkung hat und umgekehrt.

Aus den genannten Hauptsätzen werden endlich noch einige Corollarien abgeleitet:

Ergeben verschiedene Erscheinungen dieselbe Wirkung, so muss ein in allen enthaltenes Element die Ursache sein. Ist eine quantitative Variation der Ursache mit einer solchen der Wirkung verbunden, so findet eine Abhängigkeit der

einzelnen quantitativen Elemente statt, aus denen sich die Gesammtwirkung summirt; scheint endlich irgendwo die Wirkung nicht unmittelbar auf die Ursache zu folgen, so ist die letztere nicht vollständig gewesen. — Betrachten wir einige Consequenzen dieser Principien, so ergiebt sich aus den ersten drei die wichtige, übrigens auch durch die ganze Ableitung des Causalbegriffes selbstverständliche Folge, dass wir nach dem Begriffe der Causalität von einer Erscheinung immer nur auf eine andere Erscheinung, niemals auf eine transscendente Realität schliessen können; die Basis für die Causalrelation bilden ja immer anschauliche räumliche und zeitliche Beziehungen, und auch das Denken wird, indem es von den natürlichen Associationen zur Bildung eines abstrakten Causalbegriffes sich erhebt, sich nicht von diesen ursprünglichen und wesentlichen Relationen loslösen können; in diesem Falle bleiben aber nothwendig alle Schlüsse von Ursachen auf Wirkungen und umgekehrt auf Erscheinungen beschränkt (Immanenz der Erkenntniss); der vermeintliche Schluss von der Wahrnehmung oder den Eindrücken auf ein sie verursachendes Objekt ist deshalb gänzlich illusorisch, weil das letztere seinem Begriffe nach nicht in der Wahrnehmung gegeben sein kann (Tr. IV, 2, p. 274); ebenso erscheint der Begriff einer transscendenten Weltursache gänzlich unstatthaft (Inqu. X).

Wir bemerken, dass diese Folgerung übrigens unabhängig ist von der speciellen Theorie Hume's über den Ursprung des Gedankens des Nexus zwischen Ursache und Wirkung und nur abhängt davon, dass er nach dem Vorgange Locke's in dem Gegebenen den Ursprung aller Vorstellungen glaubte suchen zu müssen; so fand es sich, dass nie von einem Causalzusammenhange in der Erfahrung die Rede ist, ohne dass gewisse anschauliche Beziehungen gegeben sind, dass wir sogar von dem, was die Causalität noch mehr sein soll, uns keine Vorstellung machen können, und dass wir somit auch in der Anwendung die Causalität immer nur durch jene äusseren Relationen klar vorstellen können, niemals aber durch den blossen Begriff des nothwendigen Zusammenhanges. Durch den

weiteren Nachweis, wie dieser Begriff zu Stande kommt, dass in der That sachlich immer nur jene Relationen zwischen Ursache und Wirkung bestehen, und der Nexus beider subjektiven Ursprungs ist, werden die Gründe für Ablehnung des metaphysischen Gebrauches des Causalbegriffes nur noch verstärkt.

Der Kriticismus Hume's gewinnt damit eine Schärfe, von der bei Locke und Berkeley noch nichts zu bemerken ist; beide bedienen sich ganz ruhig des Causalbegriffes um vom Physischen (den Erscheinungen) auf ein Metaphysisches zu schliessen, der Eine, weil er überhaupt nicht bis zu den letzten Elementen des Causalbegriffes vordrang, der Andere, weil er die nothwendige Verknüpfung als gegeben ansah und alle weiteren etwaigen Beziehungen übersah. Ist auch die Ansicht Hume's, dass das objektive Wesen der Causalrelation sich mit den genannten zwei äusseren Beziehungen erschöpfe, nicht in Geltung geblieben, so ist es doch sein Verdienst, dass seitdem besonnenere Forscher immer im Auge behalten haben, dass bei der Causalität zunächst gewisse äussere, phänomenale Beziehungen in Betracht kommen, und dass der Gedanke eines inneren Zusammenhanges etwas Hinzutretendes ist; dass man also mit dem letzteren nicht allein operiren darf, ohne erst zu untersuchen, wie weit er sich von jenen Beziehungen lostrennen und selbständig definiren lässt. Insbesondere darf wohl der bekannte Satz, den Kant an den Anfang seiner Untersuchungen stellt: Begriffe ohne Anschauungen sind leer, direkt auf die Ergebnisse Hume's zurückbezogen werden.

Aber auch für die Behandlung der Erfahrung selbst ist der Umstand, dass die Causalität nur durch äussere Relationen der Erscheinungen definirt ist, von Bedeutung; es kann ihm gemäss durch kein Denken apriori etwas darüber ausgemacht werden, welche Ursache mit welcher Wirkung möglicherweise verbunden sein kann; oder, wie Hume sich ausdrückt: „jedes Ding kann jedes andere hervorbringen". Damit ergiebt sich die gänzliche Ausschliessung jeder deduktiven Ableitung einer Wirkung und die Einschränkung der Wissenschaft auf Induk-

tion, oder ein absoluter Positivismus. Scheint dieser Standpunkt einerseits die Aussicht auf eine theoretische Ausbildung der empirischen Wissenschaften zu beeinträchtigen, so hat er doch dafür den Vorzug, dass er die Schwierigkeiten, welche der wissenschaftliche Rationalismus in der Verbindung gewisser Erscheinungen, hauptsächlich der physischen und psychischen unter einander, findet, zum Verschwinden bringt; unbesorgt um die Begreiflichkeit der betreffenden Zusammenhänge wird er Bewegung als Ursache des Denkens und Wollens und umgekehrt anerkennen, sobald nur jene Kriterien der Causalität an ihnen sich bewähren, was allein Sache der Erfahrung ist. Ja soweit geht die Toleranz des Empirikers, dass er selbst Schöpfung und Vernichtung zulässt, falls die Erfahrung sie zeigen würde*). In gleichem Sinne ist es, wenn Hume alle Unterschiede der Ursachen, die von den Metaphysikern gemacht wurden, kurzweg über Bord wirft und nach dem Vorgange von Hobbes alle diejenigen Umstände unterschiedslos als Ursachen rechnet, welche die constanten Antecedentien eines Phänomens bilden. Keiner von diesen Umständen steht ja in einer näheren Beziehung zur Wirkung als der andere, alle sind nur äusserlich mit ihr verbunden.

Nachdem festgestellt, dass alle unsere Kenntniss causaler Verknüpfung nur durch Erfahrung gewonnen werden kann, so ist jetzt die Frage von Interesse, woraufhin und mit welchem Grade der Gewissheit die „allgemeine Regel" von der Gleichförmigkeit der Natur als wissenschaftlicher Satz ausgesprochen werden kann. Wir sind belehrt worden, dass dasselbe keinesfalls durch logische Operationen aus den Thatsachen der Beobachtung abgeleitet sein kann; vielmehr soll es nur der durch nachträgliche Reflexion gewonnene abstrakte Ausdruck für eine durch eine Vielheit von Beobachtungen geschaffene Gewöhnung der Phantasie sein. Daraus geht hervor, dass ihm jedenfalls keine apodiktische Gewissheit zukommt, da es an sich denkbar ist, dass die zukünftigen Wahr-

*) Tr. III. 15: creation, annihilation, motion, reason, volition, all these may arise from one another or from any other thing we can imagine.

nehmungen nicht dieselbe Regelmässigkeit zeigen als die vergangenen; ein Geschehen, welches nicht den aus der Erfahrung gewonnenen „Naturgesetzen" entspricht, ein Wunder (Inqu. 10, 1) erscheint also nicht als absolut unmöglich; aber Hume bemüht sich zu zeigen, dass, wenn wir an ein Wunder glauben sollen, ein stärkerer Beweis dafür gebracht werden müsste, als der, den die ganze vergangene Erfahrung für das Naturgesetz lieferte, und dass dies unmöglich ist.

Auch die Argumente, welche zu Ungunsten des Causalaxioms aus der angeblichen Thatsache der Freiheit des Willens gezogen werden, widerlegt Hume in ähnlicher Weise. Wenn Nothwendigkeit „keine Bestimmung in dem wirkenden, sondern in dem denkenden oder verständigen Wesen ist, welches das Geschehen betrachtet" (Inqu. 8, 1), so kann natürlich die Frage nicht dahin gestellt werden, ob die Handlungen frei oder nothwendig sind, vielmehr kommt nur dies in Betracht, ob dieselben uns in gleicher Weise Anlass zur Entwickelung und Anwendung der Causalvorstellung geben, wie die Vorgänge ausser uns. Diese Frage aber ist zu bejahen; wir bilden uns thatsächlich ebenso eine Erwartung von dem, was ein gegebenes Individuum unter gegebenen Umständen thun wird, wie wir in der Natur von Ursachen bestimmte Wirkungen erwarten; der Staatsmann und der Praktiker überhaupt rechnen mit den Menschen nach Regeln ihres Verhaltens, die der Erfahrung entnommen sind, und wir selbst bilden uns nur deshalb ein, dass wir unter gegebenen Umständen auch anders hätten handeln können, weil wir bei der Betrachtung unseres Handelns nicht dieselbe Nöthigung der Verbindung empfinden, welche für einen äusseren Betrachter desselben sich aus den beobachteten Gleichmässigkeiten ergiebt. So sucht Hume alle Hindernisse hinwegzuräumen, welche dem Glauben an eine durchgehende feste Ordnung der Erscheinungen entgegenstehen, aber er ist nicht in der Lage zu zeigen, dass derselbe sich in alle Zukunft auch untrüglich werde erweisen müssen; vielmehr kann derselbe immer nur als eine durch die Erfahrung hervorgebrachte subjektive Meinung gelten, welche zwar dadurch, dass

Beobachtungen sie fortdauernd bestätigen, immer mehr an subjektiver Kraft gewinnt, aber nachher so wenig als vorher auf nothwendige objektive Giltigkeit Anspruch machen kann. Was ferner die Quelle des Satzes betrifft, so bezeichnet Hume die „Erfahrung"; wir wissen, dass dies nicht in dem Sinne verstanden werden kann, als ob derselbe durch induktive Schlüsse aus der Erfahrung gewonnen würde; er wird ja nicht logisch sondern psychologisch zu begründen sein. Der vorher geschilderte psychologische Process setzt nun aber zwei Faktoren voraus: einerseits eine Anzahl in der Wahrnehmung gegebener Gleichförmigkeiten, andrerseits eine Veranlagung des beobachtenden Subjekts als Bedingung für die Bildung von Associationen; wäre uns einerseits ohne die Gleichförmigkeiten, welche die Wahrnehmung bietet, die Beziehung von Ursache und Wirkung gänzlich unbekannt (Inqu. 8, 1), so kommt doch andererseits die Schlusskraft der Causalvorstellung aus der verknüpfenden Imagination. Im Grunde meint Hume mit seinem Ursprunge aus der Erfahrung auch weiter Nichts, als dass die Verknüpfung der Ursachen mit den Wirkungen und daraufhin auch das allgemeine Axiom der Causalität in Folge eines durch die Wahrnehmung veranlassten psychologischen Processes zu Stande kommen, er konnte nicht leugnen wollen, dass dieser Process subjektiv durch die eigenthümliche Wirkungsweise der Imagination bedingt ist.

Hume ist also keinesfalls Apriorist, er kennt keine constitutiven Erkenntnissprincipien, die unabhängig von der Erfahrung wären, aber er ist Nativist und lässt das Subjekt mit einer bestimmten Organisation an die Wahrnehmung herantreten, die ebensosehr als der Inhalt der Wahrnehmung selbst das Resultat des gesammten Erkenntnissprocesses bestimmt. Der Empirismus wird, wie wir gesehen haben, von ihm gerade so gut wie der Apriorismus abgewiesen; ebenso erscheint von seinen allgemeinen Gesichtspunkten aus der Sensualismus nicht geeignet, um die Erfahrungserkenntniss auch nach Seite der ihr eigenthümlichen Form psychologisch zu begründen. Indes führt auch die psychologische Deduktion auf nativisti-

scher Grundlage zu keinem befriedigenden Abschluss; die Einsicht, dass die Begriffe und Axiome, welche wir für gewöhnlich als objektiv giltig ansehen, Produkte derselben Art sind, wie die nach den Gesetzen des subjektiven Vorstellungslebens gebildeten Vorstellungsverbindungen, führt nothwendig zum Skepticismus, der jene Begriffe als illusorisch verwerfen muss.

Wir werden diese Consequenz, die Hume theilweise selbst gezogen hat, im folgenden Abschnitt entwickeln, und dabei vorzüglich auf die ersten Prämissen Gewicht legen, aus denen sie entspringt.

IV. Kritik.

Das Eigenthümliche der Hume'schen Erkenntnisslehre im Ganzen genommen liegt in dem Bestreben, ohne den Begriff der logischen Funktion auszukommen und das Urtheil als speciellen Fall derselben allgemeinen Gesetze darzustellen, die auch die freie, nicht logische Vorstellungsbewegung beherrschen; er betritt damit in der That einen völlig neuen Weg; denn seit Cartesius das Urtheil als einen Akt des Willens definirte, hielten alle Philosophen an der allgemeinen Anschauung fest, dass im Denken eine aktive Bethätigung des erkennenden Subjekts vorliege, während dasselbe für den Ablauf der Phantasievorstellungen nur den passiven Zuschauer bilde. Zur Rechtfertigung seines Principes stützt sich Hume auf den Nachweis, dass die Erkenntniss thatsächlich in vielen Fällen ohne eine logische Bethätigung des Subjektes und insofern spontan zu Stande kommt; ja er geht weiter und zeigt in einem „Skepticismus aus der Vernunft" überschriebenen Abschnitte seiner Schrift, dass überhaupt auf dem Wege der logischen Begründung eine Gewissheit nie zu erlangen sein würde, und dass die Vernunft, welche ein System durcheinander begründeter Wahrheiten erstreben wollte (wie z. B. in der Mathematik), nothwendig im Skepticismus enden muss (Tr. IV, 1). Die Quelle aller Gewissheit liegt also ausserhalb der Reflexion (des absichtlichen logischen

Denkens), Ueberzeugungen entstehen in uns ohne unser Zuthun auf Grund der natürlichen Gesetze des Vorstellens: „Natur hat in einer absoluten und uncontrolirbaren Nothwendigkeit uns darauf angelegt, Aussagen zu machen, wie zu athmen und zu fühlen" (Tr. IV, 1). In diesem Sinne sagt Hume selbst am Schlusse seiner Erörterungen: Ich kann keinen Grund angeben, weshalb ich ihnen zustimmen sollte und fühle nur eine starke Neigung, die Dinge gerade in dieser Art anzusehen (Tr. conclus.).

Die Wissenschaft hat seither, wie bekannt, die Hume'sche Anschauung insoweit acceptirt, als sie annimmt, dass jedem logisch formulirten Urtheil ein psychologischer Process zwischen den Vorstellungen vorangeht, durch welchen das Material für das Urtheil zusammenkommt, aber sie hat sich nicht entschliessen können, mit demselben das Urtheil als vollständig gegeben anzusehen und nimmt immer noch eine Handlung des Denkens als Dasjenige an, wodurch erst die Inhalte der Vorstellungen in eine Beziehung gesetzt, diese Beziehung als eine sachliche aufgefasst und die logische Evidenz geschaffen wird. Ohne uns in eine allgemeine Untersuchung einzulassen, wie weit es etwa möglich ist, das (richtige) Urtheil mit seinem Anspruche auf innere Evidenz als Ergebniss der Naturgesetze der Seele aufzufassen, prüfen wir nur, wie diese Theorie sich an der empirischen Erkenntniss bewährt.

Es ist nicht zu verkennen, dass hier Vieles für dieselbe spricht. Wir vermissen in zahlreichen Fällen die Vermittelung durch Schlüsse, welche nöthig wäre, um gewisse Aussagen als nach logischen Principien gebildet erscheinen zu lassen; Niemand schliesst beim Anblicke einer Flamme in der strengen Form: Immer wenn ich meinen Finger an die Flamme brachte, wurde ich verbrannt; die Zukunft wird der Vergangenheit gleichen, folglich werde ich mich auch in Zukunft verbrennen. Wir folgern unmittelbar auf das Verbrennen; und die Erklärung des Vorganges als eines unbewussten Schlusses bedeutet doch wohl nur, dass er sich in Form eines Schlusses bringen lässt, nicht aber, dass er

diese thatsächlich hat. Ist es nun möglich, nach denjenigen psychologischen Gesetzen, die hier in Betracht kommen, auch die höhere Form der wissenschaftlichen Gedankenbewegung zu erklären?

Die von Hume herangezogenen psychologischen Gesetze ziehen wir nicht in Zweifel; die Thatsache der Association und der Einfluss der Wiederholung sind allgemein anerkannt. Eher liessen sich Bedenken dagegen geltend machen, dass ein gegenwärtiger Sinneseindruck den auf Grund früherer Vorkommnisse mit ihm associirten Vorstellungen etwas von seiner Eigenthümlichkeit mittheilt, auf Grund deren wir ihn für real halten; sowie ferner dagegen, dass die Anerkennung des Wahrnehmungsinhaltes als eines Wirklichen (die Hume belief nennt) mit dem eigenartigen psychologischen Charakter des Wahrnehmungsbildes gegeben ist. In der That heftet sich dieser „Glaube“ unmittelbar an jeden Sinneseindruck und scheint also lediglich von der Unwillkürlichkeit, Stärke u. s. w. abzuhängen, welche denselben im Gegensatz zu den reproducirten Wahrnehmungen eigen sind, wie denn die Traumphantasie, deren Gebilde diesen Charakter theilen, auch mit belief verbunden ist. Im letzteren Falle dauert der Glaube jedoch nur so lange als der Traumzustand, eine Thatsache, von der Hume keine Rechenschaft würde geben können; die psychologische Beschaffenheit des Traumbildes kann ja durch das Aufwachen nicht beeinflusst werden, da es vielleicht längst schon verschwunden ist, und doch glauben wir jetzt nicht mehr, dass wir eine Wahrnehmung gehabt haben. Die psychologische Beschaffenheit der Wahrnehmung (ihre Stärke u. s. w.), die sich abgeschwächt auch den mit dem Wahrnehmungsbilde associirten Vorstellungen mittheilen soll, mag also ausreichend sein, um zu erklären, wie der Hund beim Anblicke des Stockes in Furcht gesetzt wird, wie ein Mensch am Rande einer Schlucht entsetzt zurückweicht, da ja die gleiche Wirkung auch durch die entsprechenden bloss reproducirten Vorstellungen hervorgebracht wird; aber die Aussage, dass der Inhalt der Wahrnehmung *ist*, oder dass die Folge *eintreten* muss, nachdem die Ursache gegeben ist,

kann wohl kaum als ein äquivalenter Ausdruck für die „besondere Stärke und Lebhaftigkeit“ des Wahrnehmungsbildes oder der mit einer wahrgenommenen Ursache sich verbindenden Vorstellung ihrer Wirkung gelten. Wie das Beispiel des Traumes zeigt, kann eine solche Aussage immer erst auf Grund der gelungenen Einbeziehung des einzelnen Wahrnehmungsinhaltes in das Ganze der Wirklichkeit Giltigkeit gewinnen; den Traumbildern sprechen wir trotz ihrer Lebhaftigkeit die Realität (ausser der Seele) ab, weil sie sich nicht in das System der übrigen Wahrnehmungen einreihen lassen. Diese Einreihung erfordert aber eine Uebersicht des Bewusstseins über eine Vielheit von Vorstellungen und einen Begriff des Zusammenhanges ihrer Gegenstände zu einem Ganzen. Weit entfernt also, dass die Wirkung einer gegebenen Ursache deshalb als wirklich erwartet wird, weil das an sich für wirklich gehaltene Wahrnehmungsbild der Ursache diesen Charakter auf die Vorstellung der Wirkung überträgt, und dass die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung des Wirklichen (unabhängig vom Subjekte) sich so ergiebt, so gründet sich vielmehr der Anspruch einer Erscheinung, als real zu gelten, immer nur darauf, dass wir uns veranlasst finden, sie mit anderen verknüpft zu erachten und so in das Ganze der Wirklichkeit einzureihen.

Wir geben also vollkommen zu, dass Hume die psychologischen Processe, welche den Schlüssen aus Erfahrung vorangehen, zu erklären in der Lage ist und richtig erklärt, aber zum Schlusse selbst ist noch ein Faktor erforderlich, den er trotz der spitzfindigsten Bestimmungen über den belief aus psychologischen Vorstellungsverhältnissen nicht darzustellen vermag.

Bekanntlich kommt die experimentirende Wissenschaft in der Mehrzahl der Fälle schon aus wenigen Beobachtungen, die noch durchaus nicht zur Bildung einer festen Association ausreichen würden, zur Constatirung causaler Zusammenhänge. Hume giebt zu, dass die wissenschaftliche Induktion nur indirekt von der Gewöhnung abhängig ist und zunächst durch die Anwendung gewisser allgemeiner Regeln zu Stande kommt;

indem er aber weiter nachzuweisen sucht, dass diese Regeln ihrerseits nur die durch unbestimmt viele frühere Wahrnehmungen geschaffenen allgemeinen Gewohnheiten des Vorstellens bezeichnen, gedenkt er auch die scheinbar überall nach logischen Principien verfahrende wissenschaftliche Erfahrung der allgemeinen Theorie unterordnen zu können. Hier ist natürlich die Cardinalfrage, ob der Ursprung des Causalaxioms in der in Rede stehenden Art zu erklären ist. Nun ist zwar die Bildung einer associativen Verbindung je zweier Vorstellungen begreiflich, und wir können uns denken, dass in der Seele so viele konkrete Associationen entstehen, als die Wahrnehmung einzelne Gleichmässigkeiten zeigt. Wie aber diese einzelnen Verhältnisse zu einem Gesammtresultat sich vereinigen sollen, erscheint psychologisch unerklärbar; die Wirkung der Gewöhnung kann sich doch immer nur an conkreten psychologischen Objekten geltend machen; es ist undenkbar, was eine generelle Tendenz psychologisch bedeuten soll. Das Generelle ist eben nur verständlich als das Resultat einer logischen Abstraktion, welche das Gleichartige in vielen einzelnen Fällen umfasst und einheitlich überblickt, nie als das Resultat eines noch so verwickelten physischen oder psychologischen Processes. Machen wir dies noch deutlicher! Gesetzt, wir haben 100 mal B auf A folgen sehen, so werden wir beim 101. Eintritte von A auch B erwarten; dasselbe mag der Fall sein in Bezug auf die Gruppen C, D, sowie F, G u. s. w. Welcher Grund liegt nun aber psychologisch vor, dass wir jedesmal, wenn eine Erscheinung X gegeben ist, auch immer dieselbe Folge Y von vornherein erwarten, d. h. überhaupt unter gleichen Umständen immer dieselbe Folge? Hier scheint uns keine Antwort möglich, und daher eine Rechenschaft über das Causalaxiom aus psychologischen Gründen sowenig erreichbar, als sie es nach Hume aus logischen ist.

Den schwerwiegendsten Einwand gegen seine Theorie hat übrigens Hume selbst angeregt. Es ist Thatsache, dass wir einige auf Grund der Wahrnehmung gebildete Vorstellungsverknüpfungen als objektive Zusammenhänge der

Gegenstände deuten, während wir anderen, auf gleiche Weise entstandenen, nur eine subjektive Geltung beilegen. Den Unterschied beider gewinnen wir nach Hume durch Anwendung der allgemeinen Principien, nach denen die constanten und umfassenden Gleichförmigkeiten getrennt werden von den einzelnen isolirt dastehenden Gedankenfolgen der Phantasie. Nun sind aber die allgemeinen Regeln ihrerseits ja auch Ergebnisse derselben subjektiven Bedingungen; dieselben bezeichnen ja nur die allgemeinen und mehr fixirten Eigenthümlichkeiten derselben Imagination, welche sich auch in den trivialen Einfällen der Phantasie bethätigt [the general and more established properties of the imagination — the trivial suggestions of the fancy. Tr. conclus. p. 339]. Demnach treten die Aeusserungen der Imagination untereinander in Widerspruch. Keine Regel, so führt Hume aus, kann thatsächlich allgemeiner sein als die, dass wo ein Objekt einer Ursache in einem bemerkenswerthen Umstande gleicht, die Imagination uns zu einer lebhaften Vorstellung des Effektes der letzteren führt, wenn wir aber diesen Akt des Geistes mit den allgemeineren und mehr bewährten Operationen des Verstandes vergleichen, so kann es kommen, dass wir ihn als unregelmässig und den sichersten Principien unserer Raisonnements widersprechend befinden und deshalb verwerfen (Tr. III, 13). Lässt man sich also einfach von den natürlichen Tendenzen der Imagination leiten, so ist man dem Irrthum preisgegeben, und andrerseits kann man denselben doch nur verbessern durch Axiome, welche jenen nämlichen Tendenzen ihren Ursprung verdanken.

Diesem einen Widerspruche gesellt sich ein zweiter zu. Die Annahme, dass in der Wahrnehmung beharrliche äussere Objekte gegeben sind, erweist sich ebenfalls als eine aus den Principien der Imagination nothwendig hervorgehende Vorstellungsweise; Erwägungen auf Grundlage des Causalbegriffes führen aber zu dem Schlusse, dass Alles was in der Wahrnehmung vorliegt, nur subjektive Vorstellung ist (Tr. IV, 4), ein Schluss der jener Vorstellungsweise widerspricht.

Hume verzichtet gänzlich auf eine Lösung dieser Schwierigkeiten und lässt sie als unabänderliche Resultate philosophischer Reflexion bestehen, über die nur die glückliche Sorglosigkeit des naiven, nicht reflektirenden Denkens hinweg helfen kann.

Einen weiteren Gesichtspunkt suchen wir im Folgenden zu entwickeln. Nach Beseitigung der Annahme, dass die Causalität etwas den Dingen Immanentes sei, sah sich unser Philosoph naturgemäss darauf angewiesen, die causalen Relationen, in welche wir thatsächlich die Objekte bringen, aus der Natur des vorstellenden Subjektes abzuleiten. Das Objektive der Causalität erschöpft sich in dem Faktum gewisser Gleichförmigkeiten, die in der Aufeinanderfolge der Sinneseindrücke gegeben sind, über deren Bestehen keinerlei weitere Rechenschaft abgelegt werden kann. Erst die associirende Imagination schafft den Glauben an feste Verknüpfungen der Vorgänge unter einander, und die gewöhnliche Auffassung der Wirklichkeit hält durchgehends an diesem Glauben fest. Man denke sich aber die Wirksamkeit der Association aufgehoben, und die Wirklichkeit, die uns jetzt in sich selbst geordnet und zusammenhängend erscheint, würde sich auflösen in ein Aggregat von Eindrücken, die nur noch in räumlichen und zeitlichen Beziehungen stehen, und ausserdem jeden Augenblick andere sind, denn Niemand wird jetzt Veranlassung haben, mehr Objekte für real zu halten, als die jedesmal gegebenen. Nun wird sich zwar das naive Denken niemals der Faktoren bewusst, aus denen seine Auffassung der Wirklichkeit hervorgeht; aber der Philosoph, welcher die Wirkungen der Imagination von den Datis der Wahrnehmung unterscheidet, muss sich nothwendig von jener Auffassung emancipiren, welche ihm als eine Illusion erscheint; als wahre Wirklichkeit kann er nur das gelten lassen, was nach Abzug der subjektiven Zuthaten übrig bleibt, die Wirklichkeit des naiven Menschen ist ihm ein Trugbild. Doch kann sich auch der Denker nur in der Reflexion, nicht in der Praxis des Lebens von diesem Trug freimachen; mit andern Worten, er folgt bald der philoso-

phischen, bald der natürlichen Ueberzeugung, und da es kein anderes Wahrheits-Kriterium giebt als die Kraft der Ueberzeugung, so ist hier das Fazit nur die Constatirung eines inneren Widerspruchs in dem menschlichen Erkenntnissvermögen.

Möchte sich nun auch Hume's Erkenntnisslehre allen diesen Schwierigkeiten gegenüber halten, so ist doch eine Erwägung vernichtend für dieselbe. Indem sie nämlich bemüht ist, den Gedanken eines causalen Zusammenhanges der Dinge als den Ausdruck für einen in der Seele des Wahrnehmenden vor sich gehenden Process darzustellen, benutzt sie selbst den Causalbegriff im objektiven Sinne, d. h. sie schreibt gewissen Objekten eine wirkliche Verknüpfung, die nicht erst innerhalb der Seele eines Beobachters sich herstellt, zu. Diese Objekte sind die Vorstellungen. Der ganze Mechanismus der Association und die damit verbundenen psychologischen Vorgänge beruhen auf einer Verknüpfung der Vorstellungen mit einander und einer Beeinflussung derselben durcheinander, und diese Beziehungen derselben müssen als thatsächliche anerkannt werden, um den Schein eines Zusammenhanges der äusseren Objekte zu erklären; in der Seele muss zwischen den Vorstellungen causaler Zusammenhang wirklich bestehen, wenn es denkbar sein soll, dass Objekte als zusammenhängend aufgefasst werden. Hume scheut sich auch gar nicht, die Begriffe Ursache und Wirkung auf die psychologischen Gebilde anzuwenden; so bezeichnet er den Sinneseindruck als Ursache und die lebhafte Idee als Wirkung desselben; die Association ist die Wirkung der Gewohnheit; ein besonderes Kapitel handelt von den Ursachen des belief, und in allen diesen Fällen muss die Causalität als eine wirkliche betrachtet werden, da sonst die ganze Theorie den Boden verlieren würde. Was thut es zur Sache zu erklären, dass das vereinigende Princip der Vorstellungen in unserem Innern ebenso unbegreiflich ist, wie das in den äusseren Objekten (Tr. III, 14, p. 224), die Hauptsache ist, dass hier ein solches Princip anerkannt werden muss.

Mit einem Worte gesagt: Hume ist kritisch gegenüber

der Auffassung der äusseren Wirklichkeit und den in derselben hervortretenden metaphysischen Begriffen, er ist dogmatisch als Psychologe; und jeder, der das Erkennen aus psychologischen Begriffen begreifen will, wird nothwendig im Dogmatismus stecken bleiben, da er von psychologischen Verhältnissen so wenig als von solchen äusserer Objekte sprechen kann, ohne dabei eine gewisse Auffassung des Gegebenen (der inneren Erscheinungen) als objektiv giltig anzusehen. Darin liegt der Cardinalfehler der Hume'schen Erkenntnisslehre, die diesen Fehler geradezu in musterhafter Klarheit zur Schau trägt. Schon der Titel: Abhandlung über die menschliche Natur, sagt uns, dass dem Philosophen von vornherein die Idee des erkennenden Subjektes, als eines in bestimmter Weise organisirten Ganzen vorschwebt, und dass er sich die Aufgabe stellt, aus dieser Organisation alles Weitere, insonderheit das Erkennen abzuleiten, wie der Naturforscher die Leistungen eines Mechanismus studirt. Zwar zersetzt Hume den Begriff des einheitlichen Ich ebenso wie den Substanz- und Causalbegriff, zurück bleibt aber als das eigentlich Reale der Seele eine Vielheit von Vorstellungen (Eindrücke und Ideen), welche mit einander in Beziehungen treten, und deren Gesammtheit die innere Natur bildet, deren Wirkungsformen und Gesetze wir kennen gelernt haben.

Die von uns vorgebrachten Einwendungen schliessen nicht aus, dass wir Hume's Erkenntnisslehre im Ganzen für äusserst beachtenswerth erklären. Der Gedanke derselben, unsere Erkenntniss einer Aussenwelt als das Resultat der Vereinigung eines vom Subjekt unabhängigen Faktors (der Empfindungen) mit einer bestimmten subjektiven Disposition zu erklären, darf geradezu als epochemachend bezeichnet werden. Hume versuchte schon dieselbe Umkehrung der Auffassung, welche nach ihm Kant als den eigenthümlichen Grundgedanken seiner Kritik bezeichnete: Nicht die Erkenntnissweise als durch die Dinge, sondern umgekehrt, die Dinge als durch unsere Erkenntnissweise bestimmt anzusehen. Wenn die Ausführung dieses Programmes bei ihm ungenügend ausgefallen ist, so

liegt der Grund hierfür einmal in seiner Nichtachtung des logischen Elementes, andererseits aber darin, dass er das erkennende Subjekt psychologisch betrachtet und die subjektiven Formen der Auffassung der Wirklichkeit aus dem psychologischen Mechanismus der Vorstellungen abzuleiten sucht. Der erste Grund hat zur Folge, dass er keine scharfe Grenze zwischen Erkenntniss und Einbildung zu bestimmen im Stande ist, der zweite macht es, dass jene Auffassung, wenn auch philosophisch erklärbar, doch nur für eine Illusion gehalten werden kann. Der Nachweis, dass diese Illusion eine nützliche ist, dass unser Dasein in Frage gestellt werden würde, wenn wir uns derselben nicht gläubig hingeben wollten (Tr. p. 235, Inqu. sect. 5), kann daran nichts ändern; er würde nur auf den Gedanken führen, dass jene Erklärung unzureichend ist, und dass unsere subjektive Erwartung gleicher Folgen unter gleichen Umständen doch einem bestimmten Verhalten der Dinge an sich entspricht, welches sich uns ad hominem durch die empfindlichen Schläge dokumentirt, die derjenige erhält, welcher jener Erwartung, weil sie nur subjektiven Ursprungs ist, keinen Raum in seinen praktischen Ueberlegungen geben wollte.

In der That sah Hume selbst das Ungenügende seiner Erkenntnisslehre ein. Man nennt ihn gewöhnlich einen Skeptiker; sein Skepticismus reducirt sich bei genauerer Prüfung darauf, dass er sich ausser der Lage sah, von der Erkenntniss aus Erfahrung philosophisch (reflectirend) Rechenschaft zu geben. Nachdem er unwiderleglich gezeigt hatte, dass wir, um Erfahrung zu bilden, einen Schritt thun müssen, zu dem uns weder die Erfahrung noch das reine Denken das Recht giebt, und dass die von uns in die äusseren Dinge gelegte Verknüpfung nicht gegeben, sondern nur hinzugedacht ist, blieb ihm Nichts übrig, als im erkennenden resp. wahrnehmenden Subjekt den Grund dieser Verhältnisse zu suchen. Indem er dies aber thut, wurde unsere Weltvorstellung zu einem subjektiven Schein gemacht. Aufs Bestimmteste versichert nun Hume, dass dies auf die Dauer Niemand glauben kann; dass wir alle, wenn wir auch im Studirzimmer den philosophischen

Gründen Recht geben, im Leben sie ignoriren; er erklärt diese Thatsache seinen Principien gemäss durch die überwiegende Stärke der natürlichen Ueberzeugungen gegenüber den künstlichen philosophischen Reflexionen. Welche von beiden Denkweisen soll aber Recht behalten? Nach denselben Principien müssen wir doch wohl die vorwiegende bevorzugen und jene schwächere ihr gemäss zu modificiren suchen; es ist nur der Mangel eines Ausweges aus dem Dilemma, dass Hume anheimgiebt, je nach Umständen die eine oder die andere anzunehmen und also jeder einzelnen gegenüber skeptisch zu sein.

Fassen wir zum Schluss die Ergebnisse Hume's kurz zusammen.

1) Der Anforderung, die wir oben als den gesunden Grundgedanken des englischen „Empirismus" bezeichneten, die Begriffe im Erfahrungsgebrauche aufzusuchen, entspricht in Bezug auf den Causalbegriff erst Hume in befriedigender Weise. Und zwar stellte dieser fest, dass der Begriff des causalen Zusammenhangs zweier Erscheinungen drei Relationen in sich schliesst, Contiguität, Succession und nothwendige Verknüpfung; dass mithin der Causalzusammenhang kein rein inneres Verhältniss ist, sondern wesentlich auch eine äussere Beziehung der betreffenden Erscheinungen bedeutet, die bis dahin, besonders von den spekulativen Denkern ignorirt worden war. Daran schliesst sich

2) der Nachweis, dass die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse der Ursachen und Wirkungen zwar gegeben, die nothwendige Verknüpfung aber hinzugedacht wird und aus dem Inhalte des Wahrgenommenen nicht zu ersehen ist, und dass überhaupt eine derartige Beziehung zweier Objekte etwas Unvorstellbares ist. Demnach ist

3) eine Erkenntniss causaler Zusammenhänge im blossen Denken unmöglich und erfordert immer die Erfahrung als dasjenige, welches wenigstens die äussere Verbindung zweier Erscheinungen an die Hand giebt, auf Grund deren

wir jene Verknüpfung annehmen. Alle Wissenschaft der Dinge ist nothwendig empirisch und es giebt keine Metaphysik.

4) Fixirt Hume das Erkenntnissproblem; er stellt fest, dass es analytische und synthetische Relationen des Vorgestellten giebt, von denen die ersteren durch Vernunft, die letzteren dagegen nur durch Erfahrung erkannt werden, und wirft nun die Frage auf, wie ein Erfahrungssatz möglich ist. Die Antwort zerfällt in drei Punkte. a) Jeder Erfahrungssatz sagt mehr aus als in den Beobachtungen liegt oder logisch aus denselben folgt; das induktive Verfahren muss sich also ausser auf die beobachteten Thatsachen auf eine von denselben unabhängige Prämisse stützen. b) Diese Prämisse ist die Annahme, dass die Verbindung der Erscheinungen in der Zukunft dieselbe sein werde als in der Vergangenheit. c) Dieselbe kann jedoch weder durch Erfahrung noch durch Vernunft bewiesen werden. Somit kommt Hume

5) zu der Consequenz, dass der Causalzusammenhang und die Causalerkenntniss nicht in den Dingen, sondern im Subjekt begründet sein muss, und versucht das Schliessen von einem Falle auf den anderen und damit auch die Entstehung der Vorstellung einer Verknüpfung als ein Ergebniss der Gesetze des subjektiven Vorstellungslaufes zu erklären.

6) Bei dieser Ansicht reducirt sich das Sachliche der Causalität auf das Vorkommen einer wiederholten Verbindung derselben zwei Erscheinungen; alles Uebrige stellt sich als eine sekundäre, psychologische Folgeerscheinung dieser Thatsache dar (Subjektivismus). Damit wird aber

7) die causale Auffassung der Wirklichkeit für eine illusorische Vorstellungsweise zu halten sein, von der wir uns zwar aus psychologischen Gründen nicht losmachen können, die wir aber als solche durchschauen.

Die schottische Schule.

(Reid, Inquiry into the human mind, London 1765.)

Ehe wir zur Betrachtung der Kant'schen Erkenntnisslehre übergehen, sei des Versuches gedacht, den der Schotte Reid machte, um die Schwierigkeiten, in welche Hume gerathen war, aufzulösen.

Derselbe bekämpft zunächst als die Wurzel des Skepticismus die Ansicht, dass das, was wir die Aussenwelt nennen, im Grunde nur Vorstellungen sind; er führt dieselbe mit Recht darauf zurück, dass Locke gewisse Bestimmungen des Wahrnehmungsinhaltes (die sekundären Qualitäten) für subjektiv erklärte, andere aber (die primären) als Eigenschaften der Dinge an sich gedeutet wissen wollte, ein Verfahren, welches Berkeley und Hume den Anlass gab zu zeigen, dass die primären Qualitäten auf einem Fusse mit den sekundären stehen, dass sie also so wenig als jene etwas Objektives darstellen, und dass mithin die Aussendinge, welche wir durch die primären Qualitäten denken, nur Vorstellungsgebilde sind. Indem Reid selbst den Satz von der Subjektivität des Wahrnehmungsinhaltes unbedingt annimmt, so sucht er doch der Consequenz des Idealismus aus dem Wege zu gehen, indem er erklärt, dass das Reelle von vornherein nicht in der Wahrnehmung gesucht werden dürfe, dass im natürlichen Denken die Empfindungen immer nur als Zeichen des ihnen entsprechenden Realen angesehen werden, dass mithin die Annahme einer realen Aussenwelt unabhängig ist von der subjektiven oder objektiven Deutung des Wahrnehmungsinhaltes. Er unterscheidet demnach durchgehends, sowohl für die primären als für die sekundären Qualitäten Locke's, die subjektive Empfindung (sensation) von der Vorstellung des durch die Empfindung bezeichneten aber ihr nicht inhaltlich nothwendig congruenten Objektiven (perception). Damit gewinnt er allerdings einen völlig veränderten Standpunkt; während Hume in der Wahrnehmung nur eine Affektion des Subjekts durch Eindrücke sieht, auf Grund deren durch den

psychologischen Mechanismus in uns die Vorstellung äusserer wahrgenommener Objekte erst zu Stande kommt, nimmt Reid eine Beziehung des Eindruckes auf ein äusseres Reales als gleichzeitig mit ihm selbst stattfindend an.

Die beiden Denker vertreten so entgegengesetzte Hypothesen über die Entstehung der Wahrnehmung, und wenn man dieselben in ihrer rein psychologischen Bedeutung nimmt, ist apriori keine Entscheidung für die eine oder die andere möglich. Einen äusseren Vorzug aber hat die Reid'sche vor der Hume'schen, den nämlich, dass sie zu einer noch schärferen Bestimmung und Begrenzung des Begriffes der Empfindung führte, als sie Hume kannte. Indem der letztere die Aussenwelt des naiven Menschen als ein Vorstellungsgebilde betrachtete, sah er sich darauf verwiesen, die Data der Wahrnehmung durch die Analyse dieser Vorstellungen (der Wahrnehmungsbilder) zu eruiren. Reid hingegen konnte, von den Objekten der Wahrnehmung ausgehend, die physiologische Auffassung derselben zur Geltung bringen, welche direkt die Empfindungsreize festzustellen gestattet. Bei dieser Betrachtungsweise erscheint es aber z. B. unstatthaft, die räumlichen (und zeitlichen) Beziehungen, die das Wahrnehmungsbild einschliesst, als mit der Empfindung selbst gegeben zu betrachten, wie Hume es annimmt, und somit wird die Psychologie der Wahrnehmung genöthigt tiefer zu gehen; in der That hat die Psychologie auf der Reid'schen Basis sich erst zu einer exakten Wissenschaft entwickelt*). Für unseren Zweck kommt es nun nicht sowohl auf die psychologische Geltung der betreffenden Vorstellungsweisen als auf die erkenntniss-

*) Nicht unerwähnt darf bleiben, dass schon Berkeley in seiner „Theorie des Sehens“ die Entstehung der Gesichtswahrnehmungen aus den einfachsten Elementen, aus rein qualitativen, noch nicht lokalisirten Empfindungen zu erklären suchte. Die französischen Sensualisten ihrerseits leiteten zwar die Wahrnehmung aus der Einwirkung äusserer Objekte ab, hielten sich aber bei der Bestimmung der eigentlichen Data der Wahrnehmung an die innere Analyse, welche im Ganzen eine sehr unvollkommene bei ihnen blieb, so dass sie für eine genetische Theorie der Wahrnehmung weniger geleistet haben, als man hätte erwarten sollen.

theoretische Deutung an, die Hume wie Reid denselben geben. Sah sich der erstere veranlasst, die objektive Giltigkeit der Vorstellung von äusseren Dingen zu bezweifeln, weil sie eine in nachweisbarer Weise psychologisch entstandene ist, so liegt für den letzteren der Beweis ihrer Giltigkeit darin, dass die Wahrnehmung die Deutung ihres Inhaltes auf Objekte stets einschliesst.

Betrachten wir, wie im Einzelnen das Subjekt von den Empfindungen aus zur objektiven Wahrnehmung nach Reid gelangt. Es geschieht dies entweder durch einen förmlichen Schluss (judgment), ein solcher ist speciell in allen den Fällen im Spiele, wo die Wahrnehmung trügt; oder aber die Vorstellung eines bestimmten objektiven Verhältnisses ist mit einer bestimmten Empfindung durch Gewöhnung verbunden (aquired perceptions); oder aber es findet eine unmittelbare Deutung des subjektiven Empfindungszeichens statt (original perceptions); zu bemerken ist dabei noch, dass die durch Gewöhnung vermittelte Interpretation zuletzt auf lauter unmittelbaren Deutungen beruhen muss, da die Gewöhnung zwar erklärlich machen kann, wie eine Combination von Empfindungszeichen zu einer complicirteren objektiven Vorstellung führen kann, niemals aber wie wir dazu kommen, den einzelnen Elementen der Empfindung eine objektive Auslegung zu geben*). Eine solche ursprüngliche Auslegung ist es beispielsweise, wenn wir mit der Tastempfindung die von derselben inhaltlich ganz verschiedene Vorstellung der Materialität verbinden u. s. w., während für die Wirkung der Gewöhnung das Sehen räumlicher Verhältnisse (nach Berkeley) ein Beispiel abgiebt. Wir haben uns hier nur mit den unmittelbaren Deutungen zu beschäftigen. Die Existenz derselben schliesst zunächst das Princip, dass der Inhalt aller Vorstellungen nur Copie des Empfindungsinhaltes sei, völlig aus; vielmehr muss anerkannt werden, dass wir, im Zusammen-

*) Inquiry cap. VI, 20: now there are three ways in which the mind passes from the appearance of a natural sign to the conception and belief of the thing signified: by original principles of our constitution, by custom, and by reasoning.

hange allerdings mit gewissen Empfindungen, Vorstellungen bilden, deren Inhalt nicht gegeben ist. Die Frage ist nun, woher dieselben entspringen; auf diese weiss aber Reid keine andere Antwort als die Berufung auf eine nicht weiter zu erklärende ursprüngliche Einrichtung der menschlichen Natur (Inqu. X, 4). Diese Einrichtung bringt es insonderheit mit sich, dass wir eine beharrende Ursache der Empfindung annehmen und nach derselben suchen (Inqu. II, 9), also gehört auch das Causalprincip zu den ursprünglichen Interpretationsmitteln der Seele und ist, wie zu ersehen, seine Anwendung sogar das allererste Erforderniss, um von der Empfindung zur Wahrnehmung eines Gegenstandes zu kommen.

Wenn schon die Wahrnehmung ohne das Causalprincip unmöglich ist, so ist wohl zu erwarten, dass es auch für die Erfahrung, welche die Wahrnehmungen im Zusammenhange unter einander betrachtet, eine nothwendige Voraussetzung bildet. Reid konnte hier einfach die Erörterungen Hume's wiederholen, dass ein Naturforscher Nichts beweisen kann, wenn es nicht als ausgemacht gilt, dass der Lauf der Natur gleichförmig ist (Inqu. V, 7), und gelangt auch von diesem Ausgangspunkte zu dem Schlusse, dass das Causalaxiom ebenso zu der ursprünglichen Constitution der menschlichen Natur gehört, wie die Fähigkeit zu denken selbst, und von der Reflexion weder geschaffen, noch zerstört, noch entbehrt werden kann (Inqu. cap. V, 7). Die Frage, wann wir es zuerst mit Bewusstsein anwandten, erscheint dabei gleichgiltig, da wir es thatsächlich schon vor aller Erinnerung (in den ersten Wahrnehmungen) anwenden mussten.

Den Sinn des Causalaxioms bestimmt Reid in völliger Uebereinstimmung mit Berkeley und Hume; Ursache und Wirkung verhalten sich wie Zeichen und Bezeichnetes; das Causalitätsbedürfniss des Geistes verlangt nur, dass jedes Element der Wirklichkeit mit einem anderen in constanter Verbindung stehe, jede Empfindung mit einem bestimmten Realen, und jede durch Empfindungen uns angekündigte Erscheinung der realen Aussenwelt mit einer andern; gleichgiltig ist es, worauf diese Verbindung beruht, ob auf einer

realen Wirksamkeit, oder nicht (Inqu. II, 9). Wir nehmen nur an (in der Wahrnehmung) und müssen annehmen (in der Erfahrung), dass eine objektive Ordnung der Dinge besteht, dass die Naturgesetze unabhängig vom Subjekt Giltigkeit haben, dass „die Natur eine constante Verbindung zwischen den Ursachen und ihren sogenannten Wirkungen eingerichtet hat", dagegen interessirt es uns nicht, zu wissen, worauf diese Verbindung beruht, und wir können dies nicht wissen.

Somit verhält sich Reid gegen die metaphysische Vertiefung des Causalbegriffes ebenso ablehnend, wie das von ihm sonst bekämpfte „Ideale System" (die Vorstellungstheorie) des Berkeley und Hume; auch er verweist die concrete Wissenschaft, welche bestrebt ist, in dem Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen einzudringen, auf die Erfahrung als den einzigen Weg zur Erkenntniss dieses Zusammenhanges, der aber natürlich immer nur über die Frage ob er besteht, nicht darüber wie er besteht, Auskunft giebt; auch er macht keinen Versuch sich spekulativ einen Begriff desselben zu bilden. Zwar fällt bei ihm der Grund, den Hume gegen die metaphysischen Begriffsbildungen vorzubringen wusste, dass nämlich alle unsere Vorstellungen inhaltlich aus Empfindungen sich ableiten, hinweg, da er ja annimmt, dass in der Wahrnehmung mit den Empfindungen Vorstellungen wesentlich anderen Gehaltes sich verbinden; aber unter dem Drucke der Hume'schen Anschauungen hat er offenbar nicht den Muth für eine von der Anleitung der unmittelbaren Wahrnehmung unabhängige weitere Bearbeitung dieser Vorstellungen des Objektiv-Realen zu sprechen; er getraut sich nicht über die Begriffe hinauszugehen, die wir nach seiner Theorie vermöge der Einrichtung unserer Natur mit den gegebenen Empfindungen instinktiv verbinden.

Dieser Mangel an Kühnheit sieht einem Mangel an Vertrauen in die angeblich unmittelbar gewissen Principien unserer Erkenntniss der Aussenwelt gleich. In der That zeigt sich bei einiger Prüfung, dass der Realismus, welchen Reid gegenüber dem Subjektivismus Hume's wieder in sein Recht setzen will, bei weitem nicht kräftig genug gestützt ist, um den

scharfen Waffen der Hume'schen Kritik Trotz bieten zu können. Zunächst: dass wir ohne das Causalprincip in der Erfahrung nicht auskommen können, hatte der letztere ja uneingeschränkt zugestanden, ebenso dies, dass wir unwillkürlich und unabänderlich die Empfindungen auf äussere Objekte beziehen. Nur fragte er weiter nach dem Rechte, welches wir zu diesen Annahmen haben, und zeigte, dass eine logische Rechtfertigung sich nicht geben lässt. Eine solche bringt auch Reid nicht zu Stande; aber er glaubt sich jenen Auffassungsweisen als objektiv giltigen trotzdem überlassen zu sollen, während Hume sich kühn von denselben los machte; und warum glaubt er dies? weil sie in der menschlichen Organisation liegen. Aber wir müssen im Sinne Hume's wiederholen, dass dies kein Beweis für ihre Richtigkeit ist; thatsächlich leitete ja Hume auch jene Auffassungsweisen aus der Natur des Menschen ab, so freilich, dass er sie nicht als fertig in derselben gegeben, sondern als Produkte des Vorstellungslebens nachwies; und zugestanden, dass dieselben im Subjekt nun einmal fertig da sind, wer garantirt, dass das Subjekt nicht in einer Täuschung befangen ist? Eine nativistische Erkenntnisslehre, wie die Reid's, wird nie und nimmer im Stande sein zu beweisen, dass weil wir durch unsere Natur gezwungen sind, die Wirklichkeit so gerade aufzufassen, sie auch an sich so sein müsste. Ueber Hume war nur hinauszukommen durch eine Widerlegung, resp. Richtigstellung seiner Sätze; dies hat Reid nicht gethan, sondern nur den zersetzenden philosophischen Reflexionen jenes gegenüber den unmittelbaren Glauben des naiven Denkens betont, mit dem ja Hume vollkommen rechnete; und alles, was er gethan hat, um ihn zu legitimiren, ist die Aufstellung des Satzes, dass er nicht, wie Hume lehrte, eine abgeleitete, sondern eine primitive psychologische Thatsache sei. Die Annahmen des „gesunden Verstandes“ (common sense) bilden für ihn den festen Punkt, der nicht durch philosophische Kritik gewonnen wird, sondern den er sich einfach weigert zu verlassen, und der durch eine nativistische Theorie nothdürftig befestigt wird. Ihre beste Sicherung

hat diese Position noch in der psychologischen Hypothese, dass die Wahrnehmung selbst die Anwendung des Causalprincips einschliesst. Es ist dies ein wirklich origineller Gedanke Reid's, der sowohl in der Psychologie als auch in der Erkenntnisslehre später mannigfach weiter verwerthet worden ist (wir erinnern in erster Hinsicht an Helmholtz, in der letzteren an Schopenhauer); die besagte Hypothese beruht aber bei genauerem Nachsehen ganz auf der vorgängigen Anerkennung der objektiven Giltigkeit des Causalbegriffes; stellen wir uns auf den Standpunkt des naiven Denkens, d. h. nehmen wir eine reale Aussenwelt an, welche dem in ihr befindlichen erkennenden Subjekt durch Sinneseindrücke sich bemerklich macht, so muss natürlich das letztere, um von den Eindrücken auf die Objekte zu kommen, die ersteren als Wirkungen auf die letzteren als ihre Ursachen beziehen, aber doch nur deshalb, weil man zuvor annahm, dass Dinge da sind, welche wirken; man ist erstaunt zu sehen, dass ein Uebergang von den Wirkungen zu den Ursachen nöthig ist, um die Wahrnehmung von Objekten zu gewinnen, und doch ist dies selbstverständlich, nachdem man die „Eindrücke“ als Wirkungen von Objekten ausgehen liess.

Kant.

(Citate nach der Ausgabe der Werke von Kirchmann.)

Vorbemerkung.

Kein Denker kann in unserem Jahrhundert den Anspruch erheben, die philosophische Gedankenbewegung in irgend eine neue Richtung leiten zu wollen, der nicht mit Kant sich in ähnlicher Weise abgefunden hat, wie dieser seinerzeit mit Hume; so ist in der That alles Philosophiren seit Kant mehr oder weniger von einer Kritik desselben ausgegangen, ganz abgesehen von der grossen Zahl solcher Versuche, die sich

ausschliesslich mit derselben beschäftigen. Es erwächst daraus für eine Untersuchung wie die unsrige die Schwierigkeit, eine Entscheidung zu treffen, wie weit bei der Darstellung und Kritik seiner Lehre auf die verschiedenen Auffassungen und Beurtheilungen Rücksicht zu nehmen ist, welche ausgesprochen worden sind. Ein Eingehen auf alle würde leicht zu einer Zersplitterung der Darstellung führen, die dem ganzen Charakter dieser Schrift nicht entsprechen würde, während eine völlige Nichtbeachtung derselben den Vorwurf eines einseitigen und engen Gesichtskreises ihr zuziehen könnte. Es sind deshalb im Folgenden nur die principiell verschiedenen Auffassungsweisen Kants in Betracht gezogen worden und diejenigen kritischen Gesichtspunkte, welche unmittelbar aus dem Zusammenhange der kantischen Gedanken sich ergeben; im übrigen wird versucht, dieselben möglichst nach ihrer inneren Consequenz unbeirrt durch Nebenrücksichten zu entwickeln; es bleibt der Betrachtung der modernsten philosophischen Entwickelung die Aufgabe vorbehalten, die Art, wie sich die betreffenden Denker mit Kant auseinander gesetzt haben, genauer und im Einzelnen zu erwägen.

Kant's Verhältniss zu seinen Vorgängern.

Entsprechend der abschliessenden Bedeutung, welche wir der Lehre Kants beimessen, sehen wir zuerst zu, wie Kant sich zu seinen philosophischen Vorgängern stellt, eine Untersuchung, die verhältnissmässig leicht ist, da der Philosoph selbst seine Beziehungen zur leibnizischen Schule einerseits, zu Locke und Hume andrerseits darzulegen sich bemüht hat. Schon in seiner Schrift: „Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen“ (1763) stellt Kant sich in entschiedenen Gegensatz zu dem absoluten Rationalismus der älteren metaphysischen Schule mit dem Satze, dass der Realgrund niemals ein logischer Grund ist, dass also die Verknüpfung von Ursache und Wirkung nicht durch blosses Denken eingesehen werden kann; eine Ergänzung dazu liefert die Aeusserung in den „Träumen eines Geister-

sehers“, dass nur die Erfahrung uns jene Verknüpfung kennen lehrt (1766). Er schliesst sich damit dem Principe Hume’s an, dass die Erfahrung die Quelle alles conkreten Wissens über Ursachen und Wirkungen ist. Auch in der Kritik der reinen Vernunft erklärt es Kant übereinstimmend mit Hume für unmöglich, eine solche Definition des Begriffes Ursache zu geben, dass man daraus die nothwendige Abfolge der Wirkung begreifen könne (Kr. p. 254); ebenso hält er einen Beweis des allgemeinen Satzes, dass jede Veränderung eine Ursache habe, aus blossen Begriffen für ausgeschlossen (Proleg. §. 27, 29). Dass nun aber Kant trotz der Anerkennung der negativen Resultate der Hume’schen Kritik Bedenken trägt, „ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben“ ist, abgesehen von den inneren Widersprüchen, mit denen diese Folgerungen sich behaftet zeigen, dem Einfluss der erkenntnisstheoretischen Begriffe des Leibniz zu danken.

Dem Hume blieb, nachdem sich auch die Erfahrung als unzureichend erwies, um den Causalbegriff aus ihr abzuleiten*) und demselben so die objektive Giltigkeit zu sichern, allerdings kein anderer Ausweg, als den Ursprung desselben in den subjektiven Bedingungen des Vorstellens zu suchen; wenn nun Kant auch auf eine objektive Deduktion verzichtet und sich die Aufgabe stellt, nicht sowohl unsere Begriffe aus den Gegenständen als die Gegenstände nach den Begriffen zu erklären, so geht er doch dabei von einem wesentlich anderen Begriffe des erkennenden Subjekts aus, als der Hume’sche ist. Dieser betrachtet kurz gesagt das erkennende Bewusstsein als passiv gegenüber dem Inhalte

*) Die Bemerkung Kant’s, dass Hume die gemeine Erfahrung für die Mutter des Causalbegriffes erklärt habe, scheint der ausdrücklichen Erklärung des letzteren, dass wir weder durch Vernunft, noch durch Erfahrung diesen Begriff gewinnen können, zu widersprechen; die Sache wird verständlich, wenn man beachtet, dass Hume die Erfahrung als logischen Process meint, Kant dagegen den von Hume angenommenen psychologischen Hergang im Auge hat, der Gegenstand der erfahrungsmässigen Constatirung ist.

der Vorstellungen. Beschränkte Locke schon die ganze Thätigkeit des Geistes auf das Verbinden und Trennen der durch Wahrnehmung gelieferten einfachen Ideen, so geht jener noch weiter in dieser Richtung und lässt auch die Bewegung der Vorstellungen und damit die Verbindungen, welche sie eingehen, nicht so sehr von einer Funktion des Subjekts als vielmehr von gewissen psychologischen Naturgesetzen abhängen, so dass das Subjekt wesentlich nur den Zuschauer des ohne sein Zuthun sich abspielenden Vorstellungsprocesses bildet*).

Kant hingegen hält an dem durch Leibniz geschaffenen Begriffe der Spontaneität des Subjekts fest; im Erkennen wenigstens glaubt er eine Thätigkeit des Erkennenden annehmen zu müssen, wenn er auch das metaphysische Dogma der Monadologie, welches alle Seelenzustände aus der immanenten Causalität des Seelenwesens erklärte, in seiner Allgemeinheit nicht acceptirte. Auch waren wohl weniger die metaphysischen Motive der Monadologie als die logischen, welche Leibniz in den neuen Versuchen vorbrachte, für ihn massgebend; Leibniz zeigte hier, dass jede allgemeine Erkenntniss und insbesondere die mathematische nicht durch „Betrachtung der Bilder“, sondern durch die Reflexion über die durch das aktive Denken bedingten Zusammenhänge zu Stande komme, und dass der Werth der logischen Axiome eben darin liege, dass sie für die Handlungen des verknüpfenden Denkens den begrifflichen Ausdruck bilden. Wenn Leibniz diese Erwägungen unmittelbar mit dem Satze von der Selbstthätigkeit der Monaden in Verbindung setzte, so sucht dagegen Kant möglichst die psychologische, resp. metaphysische Deutung auszuschliessen und den Begriff der Spontaneität nur in seiner logischen Bedeutung festzuhalten. Ob dies dem Philosophen gelungen, und ob es überhaupt

*) Diese Grundansicht der englischen Psychologie und Erkenntnisslehre entwickelte sich aus dem logischen Nominalismus und ist erst in der modernen Associationspsychologie zur umfassendsten Ausführung gekommen, während Hume allerdings neben der Association noch eine spontane Vergleichung der Vorstellungen in der „Reflexion“ gelten lässt.

möglich ist, ist eine Frage, deren Entscheidung einem Urtheil über die Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit der gesammten kantischen Erkenntnisslehre gleichkommt, und die deshalb nicht zu erörtern ist. Wir constatiren nur, dass der Begriff der „Spontaneität des Denkens" in der Vernunftkritik in allen Fällen nur den intellektuellen Faktor der Erkenntniss bedeutet, welchen Kant in Uebereinstimmung mit Leibniz annimmt, und durch den er den Unterschied einer objektiv geltenden (oder gelten sollenden) Aussage und einer beliebigen Vorstellungsverbindung in der Imagination erklärt.

Die Nivellirung dieses Unterschiedes musste allein schon, wie wir gesehen, Hume zum Skepticismus führen, denn sie überlässt das Subjekt dem Spiele der Vorstellungen, ohne ein festes Kriterium des Objektiven und Subjektiven. Mit der Aufstellung des betreffenden Unterschiedes ist freilich andrerseits das Spiel noch bei weitem nicht gewonnen; es wird vielmehr zunächst nur die Möglichkeit einer andern Lösung des Erkenntnissproblems, als die Hume'sche ist, eröffnet. Man braucht nunmehr nicht nothwendig den Causalbegriff, da er nicht im Gegebenen begründet werden kann, für einen „Bastard der Einbildungskraft" zu halten, „die durch die Erfahrung beschwängert gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat und eine daraus entspringende subjektive Nothwendigkeit für eine objektive aus Einsicht unterschiebt" (Proleg., Vorrede); es ist denkbar, dass er „völlig apriori im Verstande gegründet sei", d. h. im Subjekt, sofern es sich durch die logische Funktion am Zustandebringen der Erkenntniss betheiligt.

Acceptirt man diesen allgemeinen Gedanken vorläufig, so ist nunmehr die grosse Frage die, wie der „Verstand" dazu kommen kann, eine Verknüpfung zu schaffen, welche wir als in den Erfahrungsobjekten selbst liegend ansehen. Es zeigt sich sofort, dass der Begriff des Denkens, in der Form wie ihn der spekulative Rationalismus kannte, hier völlig ungenügend ist. Nach demselben ist der Satz der Identität oder des Widerspruches die erschöpfende Formel für die eigenthümliche Thätigkeitsweise des Intellekts und somit das

Princip für alle diejenigen Aussagen, deren Wahrheit in jener Thätigkeitsweise wurzeln soll. Hume hatte jedoch gezeigt, dass der Zusammenhang von Ursache und Wirkung nicht nach dem Satze des Widerspruches gedacht werden könne, oder (in Kant'schen Terminis zu reden), dass die Relation von Ursache und Wirkung keine analytische, sondern eine synthetische sei; es musste also, um dieselbe aus dem Verstande abzuleiten, eine synthetische Verstandesthätigkeit angenommen werden, und damit ergiebt sich ein tiefer Unterschied des Kant'schen vom Leibniz'schen Intellektualismus. Der letztere kennt nur einen analytischen, die Vorstellungen dem Satze der Identität gemäss verbindenden Verstand und nimmt an, dass aller Zusammenhang in Gedanken sich auf lauter identische Beziehungen reduciren lasse, während Kant die analytische Funktion des Denkens auf das Gebiet der formallogischen Operationen eingeschränkt sein lässt, und mit Hume die Existenz synthetischer, für das analytische Denken unauflöslicher Verhältnisse anerkennt.

Leibniz ging bekanntlich so weit, zu verlangen, dass sogar die Sinnesempfindungen vom Denken aufgelöst würden in begriffliche (also Identitäts-)Verhältnisse; er ist absoluter Intellektualist; die Wahrnehmung ist ihm nur eine verworrene Vorstellung logischer Verhältnisse, und allem Erkennen liegen nach seiner Meinung in Wahrheit lauter begriffliche Vorstellungen, also vom Denken selbst geschaffene Gebilde zu Grunde. Wie er sich selbst die Zurückführung des Sinnlichen auf ein Begriffliches und überhaupt die Ableitung aller Vorstellungen aus Elementarbegriffen ohne Beimischung irgend einer sinnlichen Bestimmung dachte, bleibt freilich völlig dunkel, vielweniger ist die Rede von einer wirklichen Durchführung des allgemeinen Princips. Somit liess Kant dasselbe fallen und erkannte nicht nur das Sinnliche oder allgemeiner das Anschauliche als etwas Selbständiges und Eigenartiges dem Begriffe gegenüber an, sondern er ging weiter und erklärte es für einen unentbehrlichen Faktor der Erkenntniss durch den bekannten Satz: Begriffe ohne Anschauungen sind leer. Der Theorie Locke's und seiner Nach-

folger, dass alle Vorstellungen auf sinnlichen Eindrücken beruhen, und alle Erkenntniss direkt oder indirekt sich auf solche beziehen muss, wird damit eine bemerkenswerthe Concession gemacht, aber der Philosoph hütet sich, sich ganz dieser Lehre auszuliefern; er stellt vielmehr jenem ersten Satze sofort den zweiten an die Seite: Anschauungen ohne Begriffe sind blind, um zu erklären, dass erst durch eine Handlung des Denkens die mannigfaltigen Data, welche die Sinne (resp. die Anschauung, da neben der sinnlichen auch eine reine Anschauung angenommen wird) liefern, zu einer Erkenntniss zu verbinden. So ergeben sich denn in der Erkenntnisslehre Kant's die vielberufenen zwei Grundstämme der Erkenntniss: Sinnlichkeit und Verstand, die „vielleicht aus einer gemeinsamen Wurzel entspringen", aber doch zunächst relativ selbständig und ungleichartig neben einander stehen, denn die erstere ist Receptivität, der Verstand dagegen Spontaneität; „durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch den zweiten wird dieser im Verhältniss auf diese Vorstellung (als blosse Bestimmung des Gemüthes) gedacht" (Kr. Log., Einl.), so dass in jeder Erkenntniss beide nothwendig verbunden sein müssen. Somit sehen wir Kant in Bezug auf die Auffassung des Wesens der Erkenntniss sich eine mittlere Stellung zwischen Locke-Hume und Leibniz schaffen, und davon hängt zum guten Theil die eigenthümliche weitere Gestaltung seiner Lehre ab.

Die genauere Betrachtung des Anschaulichen in der Erkenntniss (empirische und reine Anschauung) lassen wir vorab bei Seite liegen, um uns genauer mit dem Wesen des Verstandes, d. h. dem intellektuellen Bestandtheile bekannt zu machen.

Der Verstand im allgemeinsten Sinne wird von Kant als das Vermögen der Erkenntnisse definirt (Kr. §. 17); Erkenntniss aber soll, wie wir sahen, in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt bestehen. Diese Beziehung ist in der That das Charakteristische der logischen Form des Urtheils (wie schon Wolff einsah), und kommt durch die Copula ist zum sprachlichen Ausdruck; in dem

Wörtchen „ist“ liegt, wie Kant bemerkt, eine Dignität, welche die Beziehungen der Vorstellungen im Urtheil von dem „Verhältniss nach Gesetzen der reproduktiven Einbildungskraft“ durchaus unterscheidet (K. §. 19); das Urtheil will damit objektiv giltig sein und das Verhältniss zweier Vorstellungen als im Gegenstande und nicht bloss im augenblicklichen Bewusstseinszustande gegeben bezeichnen. Somit ist der Verstand von vornherein auch als die Funktion anzusprechen, welche unseren Gedanken einen Gegenstand giebt. Nur scheinbar ist die Definition des Verstandes als des Vermögens der Begriffe von der vorigen verschieden. Denn Begriff ist (Kr. Leitfad. 1) eine Vorstellung, unter welcher eine Mehrheit anderer Vorstellungen geordnet sind; diese Ordnung aber setzt ein Ordnen, also eine Handlung des Denkens, ein Urtheil voraus, durch welche sie geschaffen wird, und nur durch eine solche Handlung besteht der Begriff im Bewusstsein; daher die Erklärung Kant's, dass Begriffe keinen anderen Gebrauch haben als zum Urtheilen. Kant giebt dem Nominalismus, welcher die Thatsächlichkeit von Begriffen bestritt, theilweise Recht, indem er zugesteht, dass der Begriff immer nur mittelbar etwas Gegebenes vorstellt oder einen Inhalt hat, durch die Vorstellungen nämlich, welche in ihm zu einer Einheit verbunden sind; und dass alle Begriffe zuletzt Anschauungen voraussetzen als das Material, welches sie zu einer Einheit zusammenfassen; aber er hält doch daran fest, dass der Begriff seine eigenthümliche Selbständigkeit hat als die Handlung, welche jedesmal erforderlich ist, um eine Vielheit von Anschauungen in Eins zu verbinden*).

Wir sehen ab von kleineren Bedenken, welche man gegen die Annahme der Sinnlichkeit und des Verstandes als der Grundkräfte der Erkenntniss vorgebracht hat, um einem Einspruche Schopenhauers Gehör zu geben, welcher gegen den Grund-

*) Während Hume z. B. den Begriff Hund aus der Association der verschiedenen Anschauungen von Hunden, die wir gehabt haben, hervorgehen lässt, ist es nach Kant eine Handlung des Verstandes, welche diese Bilder zum Begriffe zusammenfasst.

gedanken Kant's von der nothwendigen Zusammengehörigkeit von Verstand und Sinnlichkeit in der Erkenntniss gerichtet ist. Derselbe weist darauf hin, dass die sinnliche Anschauung sich auch allein auf Gegenstände beziehe, ohne dass dazu eine Handlung des Verstandes nöthig sei; unmittelbar, ohne erst ein Urtheil bilden zu müssen, glauben wir Gegenstände wahrzunehmen, und erst weit später bemächtigt sich das Denken der bereits fertigen objektiven Anschauung, um sie zu bearbeiten. Dieser Einwand ist äusserst bemerkenswerth, weil er einem weit verbreiteten Missverständniss der Grundbegriffe Kant's entspringt, dessen Entstehung übrigens sehr begreiflich ist.

Die Anschauung und das reflektirende Denken erscheinen in der That zunächst als zwei getrennte, von einander unabhängige Erkenntnissweisen; ein geometrischer Lehrsatz kann uns durch blosse Anschauung evident sein, während wir ihn andererseits auch durch Beweis unter Umständen ohne jede Betrachtung der Figur einsehen; und die Wahrnehmung äusserer Verhältnisse scheint sich, wie Schopenhauer hervorhebt, thatsächlich ohne jede Betheiligung der logischen Funktionen zu vollziehen. Wer sagt denn aber, dass Kant, indem er die Betheiligung des Verstandes an jeder Erkenntniss ausspricht, damit gemeint hat, dass zu jeder Erkenntniss die absichtliche Bearbeitung der Vorstellungen gehöre, welche wir gewöhnlich als Denken bezeichnen? Schopenhauer selbst legt der objektiven Anschauung einen intellektuellen Charakter bei; wir meinen, dass er damit Kant's Lehre einfach wiederholt. Wie schon Locke und Hume festgestellt hatten, ist in der Wahrnehmung zweierlei zu unterscheiden: die sinnlichen Data (Eindrücke, Empfindungen) und die Beziehung derselben auf Gegenstände; in der Empfindung allein liegt nichts von Objekten, das ist ein Gedanke, der von fast allen erkenntnisstheoretischen Richtungen seit Locke festgehalten worden ist, und der auch für Kant die Basis bildet. Was in der Wahrnehmung eigentlich Empfindung sei, was nicht, darüber kann man streiten, denn es ist eben nie eine pure Empfindung, sondern immer der Complex der Anschau-

ung gegeben; dass aber der Begriff der Empfindung als des letzten Gegebenen in der Anschauung, auf welches die Analyse derselben kommen kann, einen Sinn habe, dürfte allgemein anerkannt werden. Im Gegensatz zur Empfindung nennt nun Kant das, was hinzukommen muss, um die objektive Anschauung zu bilden, Verstand, und bestimmt es näher als eine Handlung, während die Empfindung nur Affektion ist. Selbstverständlich ist dieser, die empirische Anschauung mit bildende Verstand nicht dasselbe, was wir im gewöhnlichen Leben ein Denken nennen; denn dieses ist willkürlich, jene Funktion aber ist unwillkürlich (daher denn Cousin treffend beide als raison spontanée und refléchie unterscheidet). Soweit deckt sich die Theorie der Wahrnehmung, welche Schopenhauer später aufstellte, im Wesen mit der Kant'schen, nachdem übrigens schon Reid den Grundgedanken derselben ausgesprochen hatte, dass in der objektiven Wahrnehmung ein intellektuelles Element enthalten sei. In der näheren Bestimmung des letzteren gehen aber die drei wesentlich auseinander; Reid nimmt einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache an, im selben Sinne, wie wir ihn im absichtlichen Denken vollziehen; Schopenhauer sieht die in der Wahrnehmung steckende Ursachsetzung als wesentlich verschieden von dem reflektirenden Denken an; Kant endlich (abgesehen davon, dass nach seiner Lehre die Beziehung der Wirkung auf die Ursache nicht allein genügt, um aus der Empfindung empirische Anschauung zu machen) leitet den reflektirenden und den objektivirenden Verstand aus einer Quelle ab, und benutzt daher die Betrachtung des ersteren, um auch über den letzteren Aufschluss zu gewinnen. Er nimmt an, dass die Bethätigungsweise des einen im Grunde dieselbe ist, als diejenige des anderen, und hält sich deshalb in seinen einleitenden Betrachtungen über das Wesen des Verstandes an den reflektirenden, als die zunächst liegende Form des Verstandes, wodurch freilich das besagte Missverständniss begünstigt wird. Man muss hier das Ganze betrachten, um Kant richtig zu verstehen.

Wie im abstrakten Urtheil durch die Hand-

lung des Denkens das Verhältniss der Vorstellungen den Stempel der objektiven Giltigkeit aufgeprägt erhält (zum Unterschiede von einem bloss subjektiven Verhältniss in der Einbildung) so nimmt Kant an, dass durch einen analogen Akt der Wahrnehmungsinhalt seine Beziehung auf Objekte gewinnt.

Dieser objektivirende oder transscendentale Akt des Verstandes tritt in logischer Form im Erfahrungsurtheil zu Tage; daher geht Kant in den Prolegomena von der Betrachtung der Erfahrungserkenntniss aus, um direkt auf die synthetische Verstandesfunktion zu kommen, während er in der Kritik die Charakteristik des Denkens überhaupt, sofern es jedesmal ein Objekt im Urtheil bestimmt, zum Ausgangspunkte nimmt und erst nachträglich (in der Deduktion der Kategorien) den Begriff desselben specialisirt.

II. Das reine Denken in der Erfahrung.

Die Locke'sche Schule nahm an, dass das reflektirende, auf Grund gegebener Thatsachen der Wahrnehmung Begriffe und Urtheile bildende Denken durchgehend durch den Inhalt der Wahrnehmung bestimmt werde und bestimmt werden müsse, wenn seine Produkte objektive Bedeutung haben sollten; nachdem Hume die Möglichkeit einer derartigen Urtheilsbildung bestritten hatte, ergab sich für Kant, der daran festhielt, dass Erfahrung als Thatsache besteht, der Schluss, dass über das in der sinnlichen Anschauung Gegebene noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich apriori im reinen Verstande haben (Proleg. §. 18). Die blosse Wahrnehmung ergiebt nur das von ihm sogenannte Wahrnehmungsurtheil, „in dem ich bloss die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewusstsein meines Zustandes verbinde" (P. §. 20)*); das Erfahrungs-

*) Wir unterlassen nicht zu bemerken, dass der Begriff des Wahrnehmungsurtheils streng genommen unvereinbar ist mit der allgemeinen

urtheil dagegen verbindet die Wahrnehmungen in einem „Bewusstsein überhaupt". Die Beobachtung der Verbindung zwischen dem Sonnenschein und der Erwärmung eines Steines giebt zunächst nur eine subjektive Verbindung zweier Wahrnehmungen an die Hand; das Erfahrungsurtheil: die Sonne erwärmt den Stein, geht aber weiter und spricht eine objektive Verknüpfung der beiden Erscheinungen aus. Wodurch kommt nun, so fragt Kant, diese Dignität in meine Aussage? Die Antwort wird vorbereitet durch eine fast als nebensächlich oder selbstverständlich vom Philosophen hingestellte Festsetzung, die deshalb von den meisten Kant-Interpreten flüchtig übergangen wird, obwohl sie für die ganze Lehre des transscendentalen Idealismus von principieller Bedeutung ist. „Objektive Giltigkeit und nothwendige Allgemeingiltigkeit sind Wechselbegriffe", so heisst es Prol. §. 19; wenn das Urtheil mit dem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urtheile über denselben Gegenstand auch untereinander übereinstimmen; und umgekehrt, wenn wir Ursache haben, ein Urtheil für nothwendig allgemeingültig zu erklären, so müssen wir es auch für objektiv halten (Pr. §. 18). Die erste Hälfte dieser Erläuterung sagt in der That etwas Selbstverständliches; die zweite dagegen nimmt eine dem gewöhnlichen Denken fremde Umkehrung des ersten Satzes vor, es steckt in derselben der revolutionäre, an Kopernikus erinnernde Gedanke der Kant'schen Erkenntnisslehre. Während die hergebrachte Ansicht die objektive Giltigkeit der Erfahrungsurtheile durch die Beziehung des erkennenden Subjekts auf von ihm unabhängige Gegenstände begründet sein lässt, in welchen zuerst eine Verknüpfung von Bestimmungen besteht, die dann im Urtheil wiederholt wird, deutet hier Kant die Möglichkeit an, die Form der Allgemeingiltigkeit des Urtheils als das Erste anzusehen und daraus die Auffassung der betreffenden Beziehung als einer gegenständlichen abzuleiten. Denn wenn objektive

Auffassung des Urtheils bei Kant, der gemäss jedes Urtheil ein objektives Verhältniss, nicht aber eine subjektive Beziehung aussagt.

(gegenständliche) Giltigkeit und nothwendige Allgemeingiltigkeit Wechselbegriffe sind, so muss es von vornherein ebenso gut denkbar sein, dass die erstere von der letzteren abhängt, als umgekehrt. Die oben angeführte Erklärung, dass wir in dem Erfahrungsurtheil die Wahrnehmungen in einem Bewusstsein überhaupt verbinden, schliesst schon die Entscheidung für den einen der beiden Fälle ein, indem sie indirekt besagt, dass das Erfahrungsurtheil nicht sowohl durch die Beziehung der Wahrnehmungen auf einen vom Subjekt unabhängigen Gegenstand zu Stande kommt, sondern dadurch, dass wir dieselben (auf welche Weise bleibt vorläufig noch unbestimmt) mit dem Anspruche verknüpfen, dass diese Verknüpfung eine für jedes Denken massgebende sei.

Weiterhin zeigt sich nun, dass es gewisse, „von allen Wahrnehmungen gänzlich unterschiedene Begriffe" sind, durch welche diese Dignität jedesmal in das Urtheil kommt, und die nur dazu dienen, diejenigen Vorstellungen, die unter ihnen enthalten sind, in Ansehung des Urtheilens überhaupt zu bestimmen, mithin ein allgemeingiltiges Urtheil (folglich auch eine objektive Giltigkeit) möglich zu machen (Pr. §. 20). Die Erkenntnissfrage reducirt sich also jetzt darauf, wie wir dazu kommen, derartige Begriffe auf die Wahrnehmungen anzuwenden, und wodurch es verbürgt wird, dass die Wahrnehmungen ihnen jederzeit entsprechen und schon von vornherein in demjenigen Zusammenhange an sich zu stehen scheinen, welchen das Erfahrungsurtheil über sie ausspricht; zur Beantwortung dieser Frage aber muss, wie schon erörtert, zurückgegangen werden auf die transscendentale Funktion des Denkens.

III. Ableitung der Kategorien.

Verfolgen wir deshalb genauer, wie Kant diese letztere im Anschluss an die im Erfahrungsurtheil beobachtbaren Aeusserungen des reflectirenden Denkens bestimmt. Jedes Urtheil, so argumentirt er, enthält eine Einheit mehrerer Vorstellungen (z. B. des Subjekts und Prädikats), welche als eine

analytische zu bezeichnen ist, weil dem Urtheil immer schon die Vorstellung des Ganzen vorausgeht, und die einzelnen Theilbestimmungen auf Grund einer vorhergehenden Zergliederung im Urtheil verbunden werden; das reflectirende Denken ist, mit anderen Worten, nicht im Stande eine Verknüpfung zu schaffen, sondern beruft sich immer auf eine ihm gegebene. Andrerseits kann Zusammenhang niemals absolut (mit der Empfindung) gegeben sein: wo Analysis ist, muss zuvor eine Synthesis stattgefunden haben, es können keine Vorstellungen ihrem Inhalte nach analytisch entspringen; die Synthesis allein „bringt zuerst eine Erkenntniss hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kann und also der Analysis bedarf, allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammelt und zu einem gewissen Inhalte vereinigt" (Kr. §. 10). Diese primitive Synthesis heisst Einbildungskraft*) und ist eine „Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniss haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind". Ein Beispiel dieser Synthesis bietet das Ziehen einer geraden Linie, welches immer in Gedanken allen Bestimmungen über dieselbe vorausgehen muss. Damit es nun aber zu einer Erkenntniss in „eigentlicher Bedeutung" komme, ist noch erforderlich, dass die Synthesis der Einbildungskraft auf Begriffe gebracht werde, welche derselben Einheit geben. So wird, wenn ich z. B. die Gerade zum Gegenstande eines Urtheils mache, die ursprüngliche Synthesis, welche im Ziehen derselben liegt, auf den Begriff der Grösse gebracht, unter welchem das Mannichfaltige der Vorstellung der Geraden (die einzelnen Elemente) als Einheit aufgefasst wird. Die Thatsache nun, dass die Synthesis der Einbildungskraft schliesslich immer in einem Begriffe zum Bewusstsein kommt, „welcher lediglich in der Vorstellung der nothwendigen synthetischen Einheit besteht", giebt Kant

*) Ob Kant den Begriff der Einbildungskraft von Hume herübergenommen und nur anders bestimmt, oder ob er ihn selbständig gebildet hat, möchten wir nicht entscheiden. Jedenfalls bezeichnet derselbe einen gewöhnlich übersehenen Berührungspunkt der Erkenntnisslehren beider.

zu dem wichtigen Schlusse Veranlassung, dass „dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheil Einheit giebt, auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit giebt, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heisst".

Der reine Verstandesbegriff ist hiernach, wie verschiedenen Missdeutungen gegenüber erwähnt sein mag, durchaus nicht ein fertiges Vorstellungsgebilde mit gewissem Inhalte, er bezeichnet vielmehr nur die Form der Synthesis der Einbildungskraft, sofern sie als der Gegenstand logischer Auffassung betrachtet wird; oder, da ja Begriff und Urtheil bei Kant äquivalent sind, so kann man auch sagen, dass der reine Verstandesbegriff die durch jene Synthese bedingte Einheitsform des Urtheils bedeute, welche wir im vorigen Ahschnitt als eine Handlung des reinen Denkens erkannten. Somit kommen wir zugleich von den transscendentalen Bestimmungen wieder auf die Betrachtung des analytischen Denkens zurück, welches nunmehr Kant den „Leitfaden" giebt, um systematisch die verschiedenen Formen der synthetischen Einheit der Vorstellungen (Wahrnehmungen) festzustellen; denn, um den massgebenden Gedanken nochmals zum Ausdruck zu bringen: „derselbe Verstand und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er im Begriffe vermittelst der analytischen Einheit die logische Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt", d. h. er schafft, dass das Mannigfaltige der Vorstellungen als ein unabhängig von dem jedesmaligen Bewusstseinszustande Zusammengehöriges gegeben erscheint.

Wir können es uns wohl erlassen, die Urtheilsformen und die ihnen entsprechenden „reinen Begriffe der Synthesis" aufzuzählen, auch interessiren uns hier von denselben nur diejenigen der Causalität und der Wechselwirkung, welche den hypothetischen und disjunktiven Urtheilen entsprechen sollen.

Mit dieser „metaphysischen Deduktion“ der Kategorien oder reinen Verstandesbegriffe erschöpft sich der erste Theil der transscendentalen Logik. Kant betrachtet, wie schon die Inanspruchnahme der Bezeichnung Kategorien besagt, seine Leistung als die Vollendung des alten Aristotelischen Versuches, die ontologischen Grundbegriffe zu bestimmen; er befindet es als keine allzu schwierige Aufgabe überhaupt „aus dem gemeinen Erkenntnisse die Begriffe herauszulesen, welche keine besondere Erfahrung zu Grunde liegen haben und gleichwohl in aller Erfahrung vorkommen“, beansprucht aber für sich das Verdienst, dieselben aus einem Princip abgeleitet zu haben, und legt somit das Hauptgewicht auf seinen Nachweis der Identität der logischen Denkhandlungen mit der ursprünglichen synthetischen Funktion des Verstandes. Immerhin muthet den Leser der Kritik die abrupte Anreihung der Kategorientafel an diejenige der Urtheilsformen wunderlich an; man vermisst die Ableitung, resp. den Beweis der Correspondenz der einzelnen Kategorien mit den entsprechenden Arten der Urtheile; und befremdlich ist auch die Aeusserung des Philosophen, dass er sich der Definition der Kategorien an dieser Stelle geflissentlich überhebe (Kr. §. 10), und dass er dieselben nur charakterisirt als „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urtheilen als bestimmt angesehen wird“ (Kr. §. 14), was er eine „Erklärung“ nennt.

Es ist hinlänglich bekannt, dass von verschiedenen Seiten gerade an dieser Stelle des Kant'schen Gedankenganges Lücken constatirt worden sind; in der That kann die volle Bedeutung der Kategorien aus der Betrachtung der logischen Funktion des Urtheilens nicht ersehen werden. Sie bezeichnen hier zunächst nur die Voraussetzung einer jeden Aussage, dass eine Bestimmtheit in der Sache bestehe, und den verschiedenen Beziehungsformen der Vorstellungen im Urtheil entsprechen insofern verschiedene Arten der Bestimmtheit der Objekte. Der reine Verstandesbegriff ist nun nach der obigen Erklärung der Gedanke dieser Bestimmtheit, welcher

jedes Urtheil, insonderheit das Erfahrungsurtheil begleitet; wir haben es also in demselben gar nicht mit einem Begriffe im Sinne der gemeinen Logik zu thun, sondern mit einem an sich ganz leeren Gedanken, welcher nur das Urtheil symbolisirt. Die Kategorie der Causalität z. B. bedeutet in diesem Zusammenhange nur eine „besondere Art der Synthesis, da auf etwas A etwas ganz verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird" (Kr. §. 13); eine Verbindung, welche angenommen werden muss, wenn das hypothetische Urtheil, wenn A ist, so ist B, als gültig erscheinen soll. Da man, sofern eine Bestimmtheit der Beziehungen zwischen einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungselementen vorausgesetzt wird, von Gegenständen spricht, und jene Bestimmtheit die Gegenständlichkeit ausmacht, so kann man auch sagen, dass die Kategorien die Formen des Denkens eines Gegenstandes sind (vergl. Cohen, Kants Analogien d. Erfahrung p. 110); so viele typische Arten der logischen Beziehung des Gedachten sich constatiren lassen, so viele verschiedene Verhältnisse denken wir thatsächlich an den Gegenständen unserer Beurtheilung also auch an äusseren Naturdingen, und indem wir dieselben denken, vollziehen wir ebenso viele besondere intellektuelle Funktionen; das ist zunächst der logische Sinn der Kategorien. Inwiefern etwa und in welchem Sinne beispielsweise die Beziehung von Ursache und Wirkung auch objektiv als etwas an den Gegenständen der Erfahrung Bestehendes interpretirt werden und dem Begriffe der Ursache somit ein bestimmter realer Inhalt verschafft werden kann, bleibt vorläufig noch ausser Betracht; darüber muss man in der Analytik der Grundsätze Aufklärung suchen.

Begriffe ohne Anschauungen sind leer: dieser fundamentale Grundsatz muss besonders auf die reinen Begriffe zur Anwendung gebracht werden, welche sogar absolut abstrakte (rein intellektuelle) Formen sind, die zwar in jeder conkreten Beurtheilung eines Gegenstandes zur Geltung kommen und sogar die Verknüpfung der an sich beziehungslosen Wahrnehmungen im synthetischen Urtheil bestimmen, aber selbst

nichts Gegenständliches darstellen. Ebenso wird die transscendentale Bedeutung derselben, sofern sie zu den ursprünglichen Bedingungen der objektiven Anschauung gehören, in dem in Rede stehenden Abschnitte zwar angedeutet aber nicht vollkommen klar gelegt, dies geschieht erst in der transsccendentalen Deduktion; und so lässt natürlich die metaphysische viele Fragen offen.

Aber eins betont doch schon hier Kant mit Entschiedenheit als den obersten Gesichtspunkt der Kategorienlehre, dass dem analytischen Denken, in welchem die reinen Verstandesfunktionen uns zunächst aufstossen, und aus dessen Gebrauch sie bestimmt werden, eine entsprechende Synthesis zu Grunde liegen müsse, und es ist daher wohl am Platze, zu erwägen, was gegen diesen Grundsatz vorgebracht worden ist. Gewisse „Realisten“ (v. Kirchmann) gestehen zwar zu, dass die Anwendung des Causalbegriffes und anderer Begriffe dieser Art durch die Wahrnehmung nicht vollkommen motivirt ist, wollen dieselben aber nur als „Beziehungsbegriffe“ gelten lassen; sie sehen in ihnen nur Produkte des reflektirenden (analytischen) Denkens; mit dem mannigfaltigen Inhalte der Wahrnehmung gelten ihnen auch die Beziehungen dieses Inhaltes als schlechthin gegeben, so dass dem Denken nur die Aufgabe zufällt, sie aufzusuchen; sie bestreiten die Annahme, dass die Beziehungen, auf Grund deren wir durch den reinen Verstandesbegriff eine synthetische Einheit des Wahrnehmungsinhaltes denken, als Produkte einer ursprünglichen Synthesis aufzufassen sind, welche nachträglich in der Kategorie zum logischen Bewusstsein gebracht wird. Es wäre billig, aber dem Geiste der Kantischen Erkenntnisslehre ganz zuwider, wenn man dieser Anschauung mit der Behauptung entgegentreten wollte, dass ja der Entstehungsprocess der objektiven Anschauung psychologisch erwiesen, und dass die genetische Psychologie zu dem Ergebniss gelangt sei, dass allerdings auch von Seiten des psychologischen Subjekts die Einheitsform der Auffassung der Wahrnehmung mitbedingt sei. Aber Kant will ja nicht die Entstehung der Erfahrung untersuchen, sondern das, was in ihr liegt; und da scheint allerdings zwar

mit dem Erfahrungsurtheil eine Funktion in Thätigkeit zu treten, welche die Auffassung des Gegebenen unter gewisse intellektuelle Formen bringt (Kategorien, Beziehungsbegriffe, oder wie man sie nennen will), aber von einer Synthesis, welche die Elemente der Wahrnehmung schon vorher zu jener bestimmten Auffassung vereinigte, will sich nichts bemerken lassen.

Das Ziehen einer Linie, welches als Beispiel für die Synthesis angeführt wurde, ist eine Handlung, durch welche nicht erst vorher völlig isolirte Elemente zu einer Einheit verbunden werden, sondern die schon die Einheit des Raumes voraussetzt, in welcher und der gemäss sie erfolgt. Dagegen ist allerdings Grund zu der Annahme vorhanden, dass die objektive Raumanschauung durch eine dieser willkürlichen Constructionsweise analoge Funktion ursprünglich gebildet wird, da sonst die Allgemeingültigkeit der geometrischen Lehrsätze (welche nichts Anderes enthalten als die Zusammenhänge der Constructionen im Raume), unbegreiflich sein würde*).

Es mag zugestanden werden, dass die Voraussetzung einer ursprünglichen Synthesis durchweg nur die Bedeutung einer erkenntnisstheoretischen Hypothese hat, die nicht direkt verificirt werden kann; aber es giebt einen indirekten Beweis für dieselbe; sie ist, um dies hier vorauszunehmen, die unentbehrliche Voraussetzung, um die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse apriori zu erklären.

Nur dann kann das erkennende Subjekt unabhängig von der Erfahrung über Gegenstände etwas aussagen wollen, wenn diese durch ihm immanente Bedingungen mitbestimmt sind, d. h. also, wenn an der Erfahrung (der objektiven Anschauung), in welcher uns Gegenstände allein gegeben werden, zum mindesten die Form der Verknüpfung des Mannigfaltigen vom Subjekt ursprünglich hervorgebracht wurde, und nur das Mannigfaltige der Empfindung absolut

*) Vgl. den Aufsatz des Verfassers: „Kants transscendentale Aesthetik gegenüber dem Empirismus und Realismus". (Philos. Monatshefte XX. 4.)

gegeben war. Ausser Frage steht von Anfang an die Unerlässlichkeit der Annahme einer der Analyse der Wirklichkeit zu Grunde liegenden Synthesis Demjenigen, der mit Hume und Kant anerkennt, dass unsere unmittelbare Auffassung der Wirklichkeit (die empirische Anschauung nach Kant) ausser der Materie (den Datis der Empfindung) gewisse Formen einschliesst, die nicht mit der Empfindung gegeben sind. So war von Hume gezeigt worden, dass wir den Inhalt der sinnlichen Eindrücke noch so sehr durchsuchen können, und doch nie das Band zwischen Ursache und Wirkung antreffen werden; Kant folgerte daraus, dass jedes Erfahrungsurtheil, welches trotzdem eine solche Beziehung ausspricht, einen Akt des reinen Denkens einschliesst; aber die Sache hat noch eine andere Consequenz. Dieser Akt wird nicht nach Belieben ausgeübt, wir finden uns vielmehr bestimmt, so und nicht anders die Erscheinungen zu verknüpfen. So muss also der Inhalt der Wahrnehmung schon bevor er der logischen Bearbeitung unterzogen wird, in einen gewissen Zusammenhang gebracht worden sein, und man kann sich denselben nun auf eine zweifache Art zu Stande gekommen denken: nach der Associationshypothese Hume's (psychologisch) oder durch die transscendentale Synthesis, welche Kant an Stelle derselben setzte, nachdem Hume mit seiner Erklärung gänzlich gescheitert war. Denn es steht fest, dass „die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt niemals durch die Sinne in uns kommen kann", und dass sie vielmehr „ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft ist" (Kr. §. 15). — Einige Gegner Kants haben als den Grundfehler der Kategorienlehre die Ableitung der Kategorien aus den Urtheilsformen gerügt. „Nirgends war, so äussert sich Herbart (Allgemeine Metaphysik Bd. III. d. Werke p. 129), Veranlassung in logischen Urtheilsformen einen Leitfaden zu einer durchaus nicht logischen Untersuchung zu sehen, es musste noch ein Sprung gemacht werden, wenn Urtheilsformen der leeren Logik sich in metaphysische Erkenntnissbegriffe verwandeln sollten". Es ist hierauf zu erwiedern, dass die Kategorien, so wie sie aus den Urtheilsformen be-

stimmt werden, weit entfernt sind, „Erkenntnissbegriffe“ bedeuten zu sollen; sie sind ja zunächst nur die Formen des Denkens eines Gegenstandes, in welchen wir uns bei der Beurtheilung der Gegenstände nothwendig bewegen, und durch welche wir nicht den Gegenstand an sich, sondern ihn in Hinsicht auf die Funktion des Urtheilens bestimmt denken; was denselben etwa in der Sache entspricht, bleibt zunächst dahingestellt; faktisch ist nur, dass wir bei der Bildung von Erfahrungsurtheilen über den unmittelbaren Inhalt der Erfahrung hinausgehend eine Verknüpfung des Gegebenen voraussetzen, die wir uns jedoch gar nicht anders denken können, als durch die Verknüpfung der Vorstellungen im Urtheil; der Zusammenhang in den Dingen selbst ist für uns etwas Unfassbares (Prol. §. 28, 29). Wie also beispielsweise ein Ereigniss A mit einem andern B so zusammenhängen könne, dass auf A regelmässig B folgen muss, können wir uns nicht denken, und darüber sagt die Kategorie der Causalität Nichts aus; wohl aber haben wir von einer solchen Verknüpfung der Vorstellungen in unserem Verstande und zwar in Urtheilen überhaupt einen Begriff. Dies Verhältniss bezeichnet jener Verstandesbegriff, und in diesem Sinne bedienen wir uns desselben in der Erfahrung. In Betracht kann deshalb der Herbart'sche Einwurf nur insofern kommen, als er gegen die Deutung der Kategorien auf ursprüngliche synthetische Funktionen gerichtet ist, welche den Hintergedanken der metaphysischen Deduktion bildet. In dieser Hinsicht muss allerdings eingeräumt werden, dass Kant zwar wiederholt die Identität der analytischen Funktion des Denkens und der synthetischen energisch betont, aber einen Beweis für dieselbe erst in der transscendenten Deduktion liefert; bei der Aufstellung der Kategorientafel steht derselbe noch aus; an dieser Stelle kann man nur darauf hinweisen, dass eine Bestimmtheit der Gegenstände für die Funktionen des Urtheils nicht anders denkbar sein wird, als dadurch, dass das Mannigfaltige der empirischen Anschauung ursprünglich schon in diesem Sinne verbunden ist.

Von anderer Seite sind Bedenken gegen die Zuverlässigkeit der Kantischen Tafel der Urtheilsformen erhoben worden, also gegen die rein logischen Unterlagen der Kategorienlehre. Trendelenburg constatirt (Geschichte der Kategorienlehre p. 273), dass diese Tafel von Kant zuerst zusammengestellt worden sei, also keineswegs einen überlieferten sicheren Besitz der Logik darstelle; er sucht weiterhin (p. 292) nachzuweisen, dass z. B. das hypothetische und kategorische Urtheil gar nicht wesentlich verschiedene Formen des Denkens sind, weil sich ausnahmslos jede Aussage in die eine wie in die andere bringen lasse. Wir glauben, dass dieser Umstand nicht beweiskräftig ist; die beregte Umformung ist zunächst eine solche des sprachlichen Ausdrucks; wollte man die Form des Gedankens nach der grammatischen Form des Satzes beurtheilen, so würde allerdings ein Unterschied nicht zu finden sein, aber es muss doch wohl die logische und die Sprachform unterschieden werden, beide hängen zwar zusammen, aber nicht eindeutig. Wir gestehen zu, dass jeder mathematische Lehrsatz z. B. sich sowohl kategorisch als hypothetisch ausdrücken lässt (und die Wissenschaft wählt bekanntlich bald die eine, bald die andere Form), aber Niemand wird leugnen wollen, dass wir es hier logisch immer mit einem hypothetischen Verhältniss zu thun haben (Grund und Folge). Ebenso mag eine Aussage über reale Verhältnisse sich sowohl hypothetisch wie kategorisch formuliren lassen, so wird doch stets darin ein Unterschied sein, wie wir den Zusammenhang uns denken, wir werden immer uns bewusst sein, ob wir in der Sache ein hypothetisches oder ein kategorisches Verhältniss meinen, und demgemäss wird auch immer die eine äussere Form der Aussage die angemessenere sein. Wenn deshalb der genannte Logiker die Verschiedenheit der Verhältnisse der Inhärenz und Causalität leugnet und erklärt, dass „die Inhärenz ihrer eigensten Natur nach causal sei", da ja die Substanz die Bedingung sei für das Accidens, so widerspricht ihm die genauere Prüfung der exakt-wissenschaftlichen Begriffe. In so vielen Fällen auch die Wissenschaft sich veranlasst findet, Umstände, die

zuvor als (dauernde) Eigenschaften von Dingen angesehen wurden, als durch Ursachen bedingte Zustände aufzufassen, so zeigt doch (neben der logischen Analyse) schon die Betrachtung des Fortganges dieses Verfahrens, dass zuletzt immer Substanzen mit Eigenschaften zurückbleiben, die nicht mehr im gewöhnlichen Sinn als Wirkungen, sondern als inhärente ursprüngliche Bestimmungen aufzufassen sind. Dass dies nicht anders sein kann, ist dem Kantianer von vornherein klar durch die Erwägung, dass die logische Form unserer Gedanken unausweichlich das Verhältniss von logischem Subjekt und Prädikat ebenso wie dasjenige zwischen Bedingung und Bedingtem in unsere Auffassungen hineinbringt.

Dass die Polemik Trendelenburgs auch einige wirklich schwache Punkte der Kategorienlehre trifft, soll nicht in Abrede gestellt werden. Um bei den unserem Gegenstande nahe stehenden Kategorien zu bleiben, so bietet sicher die Zusammenstellung der disjunktiven Urtheilsform und der Kategorie der Wechselwirkung zu Bedenken Anlass. Zugestanden, dass das disjunktive Verhältniss wirklich eine Grundform des Denkens darstellt, so ist es doch nicht klar, welche Beziehung der Gedanke der Wechselwirkung in einander greifender Kräfte zu der logischen Eintheilung hat, in welcher sich die Glieder streng ausschliessen, ohne sich zu berühren (Pr. p. 293). Ja wir gehen weiter und möchten bezweifeln, dass Wechselwirkung überhaupt mit zu den Arten der Bestimmtheit gehöre, welche die Erfahrungsurtheile an ihren Gegenständen voraussetzen. Das disjunktive Urtheil findet Anwendung bei der Classifikation der Erscheinungen, hier denken wir uns nun sicher nichts Derartiges wie eine Wechselwirkung der betreffenden Glieder; viel eher würde das von Kant sogenannte Principium der durchgängigen Bestimmung (Kr. 462) als die Form zu bezeichnen sein, welche wir auf die Gegenstände im disjunktiven Urtheil anwenden. Die Wechselwirkung ihrerseits im gewöhnlichen Sinne verstanden (und eine besondere Definition für dieselbe als Kategorie hat Kant nicht gegeben), stellt sich vielmehr als ein conkreter physikalischer Begriff dar, welcher den Substanz-

und Causalgedanken einschliesst, und zu welchem erst bestimmte Thatsachen Veranlassung geben. (Weiteres siehe unten!)

Nach allem werden wir Kants Ableitung der Kategorien nicht als eine fehlerfreie, selbst nicht als eine zweckmässige betrachten wollen, die Systematisirung der logischen Formen des Urtheils ist in der That dem Irrthum der Verwechselung sprachlicher und logischer Formen viel zu sehr ausgesetzt, als dass man mit Kant ein unbedingtes Zutrauen in dieselbe setzen könnte. Aber sie ist, wie Cohen richtig auseinandergesetzt hat, für den Aufbau der Kategorienlehre thatsächlich entbehrlich, da die Untersuchung der Bedingungen möglicher Erfahrung sicherer zur Auffindung derselben führt; und diese Untersuchung ist auch in der Kritik der reinen Vernunft der Prüfstein, an welchem die zunächst nach Massgabe der Tafel der Urtheile fixirten Kategorien nachträglich sich zu bewähren haben.

Zu den wesentlichen, gegen die Kategorienlehre erhobenen Bedenken gehört noch dieses, ob die Methode ihrer Aufsuchung zu dem Gebrauche, der von ihnen gemacht wird (zum Behuf der Erklärung apriorischer Erkenntniss), nicht in Widerspruch stehe. Dass im Verstande gerade die zwölf Kategorien liegen, nicht mehr und nicht weniger, dies erklärt Kant für eine Thatsache, über die sich keine weitere Rechenschaft ablegen lasse (Kr. §. 21). Das Wissen um die Kategorien ist demnach kein apriorisches im Sinne des mathematischen oder der „reinen Naturerkenntniss" und scheint vielmehr eine Sache der Erfahrung (Psychologie) zu sein. In dem Streite, der über die Erkenntnissart geführt worden ist, durch welche die Kantische Kritik zu ihren Resultaten gelange, haben nun Ulrici und K. Fischer die Consequenz geltend gemacht, dass, wenn die Kategorien aposteriori gefunden seien, sie als Erfahrungsgegenstände nicht den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben könnten, der nur dem apriori Erkannten eigen sei.

Wir müssen dieser Schlussfolgerung als einer missverständlichen entgegentreten; wenn wir durch die Kategorien nothwendige Zusammenhänge in den Gegenständen denken,

so brauchen deshalb sie selbst als Objekte der Erkenntniss nicht nothwendig gegeben zu sein; die Begründung der objektiven Erkenntniss auf die Kategorien ist jedenfalls unabhängig davon, auf welchem Wege die Kenntniss der letzteren erworben wird; man kann sehr wohl mit Fries den Nachweis der Kategorien als eine Sache der empirischen Anthropologie betrachten und doch materiell die Kategorienlehre so streng im Sinne des Apriorismus verstehen als unter der entgegengesetzten Voraussetzung. Unter welche Erkenntnissrubrik der Inhalt der Kritik übrigens zu rechnen sei (ob analytisch oder synthetisch, apriori oder aposteriori), wird unten zur Besprechung kommen.

IV. Transscendentale Deduktion der Kategorien.

Kant unterscheidet im Ganzen drei Arten der Deduktion reiner Verstandesbegriffe; dem Locke schreibt er eine „empirische Deduktion“ derselben zu, insofern dieser „die Gelegenheitsursache ihrer Erzeugung“ in der Erfahrung aufgesucht habe; er bezeichnet dieses „Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntnisskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen“, zwar als nützlich, ohne ihm indess in kritischer Beziehung einen Werth beizulegen, weil nur der Besitz nicht die Rechtmässigkeit der Anwendung der Begriffe dabei in Frage komme. (Eine Auffassung, mit der unsere Beurtheilung Locke's wesentlich übereinstimmt.) Eine zweite Form ist Kant's eigene metaphysische Deduktion, welche die Kategorien als von der Wahrnehmung unabhängige mit der Funktion des Urtheilens gegebene Formen des Denkens von Gegenständen nachwies.

Damit ist nun zwar nicht nur der Besitz, sondern auch die Unumgänglichkeit des Gebrauches der Kategorien in jedem Erkenntnissakte erwiesen; aber damit findet unser Philosoph noch kein Genügen, sondern legt sich selbst die Frage vor, welches Recht wir zu der Erwartung haben, dass alle Gegenstände der Erfahrung den Bedingungen unseres Denkens ent-

sprechen werden; zur Entscheidung derselben wird die transscendentale Deduktion unternommen.

Die Erwägung, mit welcher eine oberflächliche Kritik die ganze Kant'sche Erkenntnisslehre höchst bequem abzuthun vermeint, dass nämlich die Natur mit dem Zusammenhange ihrer Erscheinungen unabhängig vom Denken gegeben, und es demnach ein Unsinn sei zu behaupten, der Verstand mache die Natur, hat Kant selbst gründlich berücksichtigt; „ohne die Funktionen des Verstandes können uns allerdings Gegenstände erscheinen", und es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände" (Kr. §. 13). Dies sind Aeusserungen Kant's, welche genau dem in Rede stehenden Bedenken entsprechen; man sieht, dass es ihm nicht in den Sinn gekommen ist, die Natur als zu Stande gebracht durch die Funktionen des reflektirenden Denkens anzusehen, in welchem zunächst die Kategorien gegeben sind; dass er sehr wohl die Auffassung von Gegenständen in der objektiven Anschauung unterscheidet von der Bearbeitung, der der Inhalt derselben nachträglich durch das analysirende Denken unterworfen wird. Die Verstandesfunktion, durch welche nicht die Erfahrung als Erkenntniss, sondern die Gegenstände der Erfahrung, sofern sie dem analysirenden Verstande gegeben sind, selbst möglich gemacht werden sollen, muss weit tiefer gesucht werden. Kant erklärt selbst (Kr. §. 15), dass alle Kategorien sich auf logische Funktionen in Urtheilen gründen; in diesen aber sei schon Verbindung gedacht, folglich setzen die Kategorien schon Verbindung voraus.

Ehe wir nun den Beweis Kant's, dass in der That alle Gegenstände, die unserer Erkenntniss vorkommen können, den „subjektiven Bedingungen des Denkens" genügen werden, verfolgen, müssen wir uns klar werden, was unter dem Begriffe eines Gegenstandes der Erkenntniss zu verstehen ist. Es ist nämlich von Wichtigkeit für die Auffassung des unmittelbaren Resultats der transscendentalen Deduktion, sowie ihrer weiteren Consequenzen festzuhalten, dass für Kant von vornherein Objekt der Erkenntniss nur das ist, was in der

Erfahrung gegeben sein kann; Dinge, die niemals Erfahrungsgegenstände sind, würden uns zu Begriffen nöthigen, die niemals in concreto gegeben werden könnten und folglich problematisch bleiben müssten (Prol. §. 16). Schon zufolge des Axioms, dass nie ein Begriff ohne Anschauung Erkenntniss geben kann, entfällt demnach bei Kant die Rücksicht auf Dinge an sich, und reducirt sich die Betrachtung im Sinne von Locke und Hume auf die Gegenstände der Sinne; denn die einzige Art, wie uns Gegenstände gegeben werden können, ist „die Modifikation der Sinnlichkeit" (Kr. 170). Den unbestimmten Gegenstand nun der empirischen Anschauung nennt Kant Erscheinung, ohne von vornherein über den metaphysischen Charakter der Erscheinung etwas auszumachen, ob sie bloss im Subjekt besteht, oder ob ein vom Subjekt unabhängiges Reale ihr zu Grunde liegt, oder was sie sonst ist. — In seinem Bestreben die dunklen Voraussetzungen der Kritik der reinen Vernunft ans Licht zu ziehen, hat Volkelt in erster Linie das von ihm sogenannte Princip des Positivismus als eine solche hingestellt und gleichzeitig nachzuweisen gesucht, wie der fragliche Gedanke von anderen ihm widersprechenden in der Ausführung durchkreuzt würde; er versteht dabei unter Positivismus die von Hobbes und Locke zur Geltung gebrachte, von Hume consequent ausgebildete Anschauung, dass all unser Erkennen sich zunächst nur in Vorstellungen bewegt; Kant habe diesen Gedanken der Ausführung seiner Kritik zu Grunde gelegt, ohne ihn je bestimmt auszusprechen und für sich zu erörtern, in Folge dessen habe er aber auch gelegentlich sich von einem naiven Realismus fortreissen lassen, welcher den Wahrnehmungsinhalt ohne Weiteres als Gegenstand, nicht als Vorstellung betrachte, und so den Fundamentalunterschied zwischen Vorstellung und Ding an sich verwischt*). Wir vermögen dieser Ansicht nicht durchgehends beizustimmen. Das „positivistische" Princip war von Hume so präcis bestimmt worden, dass Kant, wenn er es seinen Gedanken zu Grunde gelegt hätte, es sicher mit

*) Kants Erkenntnisslehre u. s. w. 1879; p. 11, 20, 22.

vollem Bewusstsein gethan haben würde. Aber Kant übersah, zu welchem Ergebniss der „Positivismus“ bei Berkeley und Hume geführt hatte und führen musste: trotz aller Erklärungskünste ging diesen der Unterschied der empirischen Anschauung und der blossen Einbildung verloren, der „Idealismus“ Berkeley's und Hume's musste auch die Dinge, welche das gemeine Denken wahrzunehmen glaubt, für blosse Einbildung erklären, ein Resultat, welches Kant auf's äusserste perhorrescirte. Er gab daher den Grundgedanken der Ideal-Philosophie (wie Reid jenen Positivismus bezeichnete) auf, und ging einfach vom Standpunkte des naiven Realismus aus, welcher annimmt, dass Gegenstände in der Anschauung gegeben sind; und wenn er auch durch den Fortgang seiner Untersuchung dazu geführt wurde, sich zum transscendentalen Idealismus zu erheben, so blieb er doch auch jetzt noch immer Berkeley und Hume gegenüber bei der Behauptung, dass uns „wirkliche Objekte im Raume allerdings gegeben sind“; der Satz des transscendentalen Idealismus, dass alle Erscheinungen nur Vorstellungen in uns sind, hat einen ganz anderen Sinn als der entsprechende des Berkeley resp. Hume; dort ist die „Vorstellung“ transscendental, hier psychologisch gemeint. Wenn man deshalb von einem Positivismus Kant's reden will, so muss man ihn zu allererst scharf von demjenigen der englischen Philosophie unterscheiden, und weiterhin wird zu bedenken sein, ob derselbe nicht vielmehr zu den Resultaten als zu den Voraussetzungen der Kritik gehört; Voraussetzung derselben ist jedenfalls nur dies, dass all unser Erkennen immer nur auf gegebene Gegenstände (Erscheinungen) gehen kann, es liegt ihr fern, dieselben von vornherein irgendwie mit den Vorstellungen in eine Kategorie zu stellen; erst durch die Untersuchung selbst wird bestimmt, was die Erscheinungen eigentlich bedeuten.

Nachdem die transscendentale Aesthetik festgestellt hat, dass wir in der empirischen Anschauung jedenfalls die Gegenstände nicht so auffassen, „wie sie an sich sein mögen“, untersucht die transscendentale Logik weiterhin, was denn mit den Gegenständen gemeint sein kann, auf welche wir den Inhalt

der Anschauung beziehen, und kommt zu dem Schlusse, „dass dieser Gegenstand nur als Etwas überhaupt müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntniss doch Nichts haben, welches wir dieser Erkenntniss als correspondirend gegenüber setzen könnten“, alles, was uns in der Anschauung gegeben ist, aber nur „sinnliche Vorstellungen sind, die an sich in eben derselben Art nicht als Gegenstände müssen angesehen werden“. Dieses Etwas = X führt aber nun den Gedanken eines nothwendigen Zusammenhanges mit sich; insofern unsere Erkenntnisse auf einen Gegenstand bezogen werden, wird eine gewisse Einheit derselben vorausgesetzt (Kr. 1. Aufl. p. 664). An diesem Punkte setzt in der ersten Auflage die Deduktion der Kategorien ein. Da wir es, so wird im vorigen Zusammenhange weiter gefolgert, nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu thun haben, und jenes X, was ihnen correspondirt, weil es etwas von unseren Vorstellungen Verschiedenes sein soll, für uns Nichts ist, so kann die Einheit, welche der Gegenstand nothwendig macht, nichts Anderes sein, als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen, folglich muss die Anschauung durch eine solche Funktion der Synthesis haben hervorgebracht werden können, welche die Reproduktion des Mannigfaltigen apriori nothwendig, und einen Begriff, in welchem dieses sich vereinigt, möglich macht (a. a. O). Kant geht nun einzeln die transscendentalen Processe durch, welche zu der Synthesis eines Mannigfaltigen zur Vorstellung eines Gegenstandes gehören, und findet die drei Stufen der „Apprehension“, der „Reproduktion“ und der „Rekognition im Begriffe“ auf, von welchen die letzte die höchste ist und der Synthesis der Einbildungskraft die Einheit giebt, durch welche die objektive Giltigkeit der Anschauung, d. h. ihre Beziehung auf einen Gegenstand zu Stande kommt (p. 678). Ist Kant's Gedankengang in diesen Entwickelungen nur hypothetisch, so wird er apodiktisch durch Rücksichtnahme auf die Einheit des Bewusstseins; es „können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander, ohne diejenige Einheit des Be-

wusstseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und worauf in Beziehung alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist" (Transscendentale Apperception); diese aber wäre „unmöglich, wenn nicht das Gemüth in der Erkenntniss des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewusst werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntniss verbindet"; diese aber kann nur eben jene Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen sein, vermöge deren wir sie auf einen Gegenstand beziehen, diese Begriffe aber sind die Kategorien.

In anderer Ordnung verknüpft die zweite Auflage der Kritik dieselben Gedanken.

Sie beginnt mit dem Begriffe der transscendentalen Apperception, und stellt als obersten Satz das Axiom auf, dass wir alle mannigfaltigen Erscheinungen nur dann mit einem identischen Bewusstsein begleiten können, wenn wir wirklich die eine zur anderen hinzusetzen und uns dieser Synthesis bewusst sind; oder: analytische Einheit des Selbstbewusstseins ist nur durch eine ursprüngliche synthetische möglich (§ 16). Nun ist „Objekt (Gegenstand) das, in dessen Begriffe das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist", folglich ist „die (synthetische) Einheit des Bewusstseins dasjenige, was die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Giltigkeit ausmacht". Handlungen nun, durch welche eine Mehrheit von Erkenntnissen als im Objekt verbunden gesetzt werden, sind die logischen Formen der Urtheile; folglich sind auch alle Anschauungen den Einheitsbegriffen, welche jenen Formen entsprechen, nothwendig unterworfen. Um zu zeigen, wie dies möglich sei, fängt Kant auch hier die Betrachtung des Ursprungs unserer Vorstellungen von Objekten am andern Ende, bei der Sinnlichkeit, an, weist nach, dass es schon zu einer Einheit der Anschauung nicht kommen kann, ausser auf Grund einer Synthesis des Mannigfaltigen in den Formen des Raumes und der Zeit, und dass diese keine andere sein kann als die Verbindung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt im Urtheil, (welches ja stets

anschauliche Vorstellungen voraussetzt) nur auf unsere sinnliche Anschauung angewandt. Wenn ich z. B., so exemplificirt der Philosoph, das Gefrieren des Wassers wahrnehme, so gehört zu dieser Wahrnehmung, dass ich mir den Inhalt derselben in einem bestimmten Zeitverhältniss vorstelle; die Zeit ist aber nicht mit den Empfindungen gegeben, also ist schon die Auffassung in der Zeit eine Synthesis, und zwar dieselbe, welche mit Abstraktion von der Form der Anschauung in der Kategorie der Ursache ausgesprochen ist (Kr. §. 26 Schluss). Allgemein gesprochen kommt die Einheit der Anschauung dadurch zu Stande, dass der Verstand den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperception gemäss bestimmt und so die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft zu Stande bringt (§. 24); so dass es „ein und dieselbe Spontaneität ist, welche dort (in der sinnlichen Anschauung) unter dem Namen der Einbildungskraft, hier (im Denken) des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt" (§. 26, Anmerk.).

Den Kern der gesammten Deduktion bilden zwei Gedanken, die Bestimmung des Wesens der Objektivität (Gegenständlichkeit), und das Princip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception. Auf einer Verkennung des einen oder des anderen beruhte ein grosser Theil der Angriffe, welche gegen diesen Theil der Kant'schen Kritik und damit gegen die Grundlage seiner positiven Erkenntnisslehre gerichtet worden sind. Wir ziehen einige dieser Angriffe heran, um in Anknüpfung an dieselben zugleich eine Erläuterung einiger Punkte des Vorigen zu geben.

„Die innere Verbindung der Sache, so sagt Trendelenburg in der angeführten Schrift, hat mit dem sich zur Einheit zusammenfassenden Subjekt nichts zu thun; jene bleibt, sie mag gedacht werden oder nicht; — erst wenn diese Verbindung gedacht wird, ist sie von dem sich gleichbleibenden Selbstbewusstsein begleitet; die synthetische Einheit der

Apperception ist die Grundbedingung für die That des bewussten Denkens, aber nicht für die Sache, die gedacht wird, und für die Verhältnisse der Sache, die im Urtheil ausgesprochen werden; insofern bleibt der von Kant angegebene Grund hinter dem, was er begründen soll, weit zurück". Man bemerkt, dass Trendelenburg von einer Unterscheidung des Sachlichen und des Gedachten ausgeht, die Kant in dieser Schärfe ganz fremd ist. Für Kant schränkt sich von vornherein der Begriff der Sache auf denjenigen eines Gegenstandes sinnlicher Anschauung ein, insofern hat das Objekt schon nothwendig eine Beziehung zum (anschauenden) Subjekt und die Frage ist nur noch, warum es auch auf das denkende Subjekt nothwendig bezogen ist; oder mit Kant zu reden: welche Beziehung die Sinnlichkeit auf den Verstand hat. Nun scheint aber allerdings die Kluft zwischen der Anschauung, in welcher Gegenstände gegeben werden, und dem Urtheil, welches die Verhältnisse derselben in Gedanken gewissermassen nachbildet, noch gross genug zu sein, und wir gestehen zu, dass „die Verbindung in der Sache" in keiner Weise als durch dieselbe Einheit des Bewusstseins bedingt angesehen werden kann, welche die Handlungen des logischen Denkens begleitet. Dafür unterscheidet ja aber Kant wohlweisslich die letztere, analytische Einheit des Selbstbewusstseins, von der ihr zu Grunde liegenden synthetischen. Die vielbesprochene synthetische Einheit der Apperception ist keinesfalls mit dem einheitlichen Selbstbewusstsein des denkenden Subjekts unmittelbar identisch*), sie ist vielmehr die Voraussetzung des letzteren; denn nur dadurch, so lehrt Kant ausdrücklich, dass das Mannigfaltige der Anschauung ursprünglich zusammengesetzt worden ist, können wir uns nachher bei aller Vielfarbigkeit desselben immer des identischen Selbst in dem: ich denke bewusst sein. Demgemäss wird auch in der ersten Auflage der Verstand als die Einheit der Apperception in Bezug auf die Synthesis der

*) Vgl. darüber: Wille in Philosoph. Monatshefte Bd. 18. p. 8. gegen K. Fischer und Schopenhauer.

Einbildungskraft definirt (Ded. 3. Abschn.), und der reine Verstandesbegriff als die nachträgliche Intellektualisirung der bereits vorhandenen objektiven Einheit erklärt (a. a. O.).

Damit erledigt sich zugleich der ganz oberflächliche Einwurf, als ob die Anwendung der Kategorien auf die Erscheinungen in der Willkür des betrachtenden Subjekts liege, und wir also nach Belieben eine gegebene Erscheinung unter diesem oder jenem Begriffe denken könnten (v. Kirchmann). Kant hat durchaus die thatsächliche Bestimmung des analytischen Denkens durch den Gegenstand, welche der erfahrungsmässigen Betrachtung der Dinge ihren eigenthümlichen Charakter giebt, nicht in Abrede stellen wollen; aber das empirische Gegebensein der Objekte schliesst ihm die transscendentale Bestimmung derselben durch eine ursprüngliche Synthesis nicht aus, ja es setzt, wie er zeigt, die letztere voraus.

Man fragt, was ist transscendental? Die Erklärung der Kritik lautet zunächst, dass transscendental alles das ist, woraus die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse apriori ersehen werden kann (Kr. 104), ein solches Princip muss aber zu den subjektiven Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gehören (wie bewiesen wird); daher kann man das Transscendentale auch durch die letztere Bestimmung definiren, und diese Bedeutung kommt in den vorstehenden Erörterungen durchgehends in Betracht. Fast alle Missverständnisse Kants wurzeln in einer Verwechselung des Transscendentalen einerseits mit der logischen Reflexion, andrerseits mit psychologischen Processen, während es doch ein von beiden wohl unterschiedener Begriff ist, der die ganze Besonderheit der Kantischen Erkenntnisslehre bezeichnet*).

Das empirische Denken findet seine Gegenstände in der empirischen Anschauung vor, aber die Anschauung beruht auf einer transscendentalen Synthesis, weil Empfindung nicht diejenige Verbindung geben kann, die das Wesen des Gegen-

*) Die specifische Bedeutung des Begriffes vom Transscendentalen in der Kantischen Erkenntnisslehre hat wohl zuerst Cohen in das richtige Licht gesetzt.

standes für uns ausmacht; dies ist der allererste Gedanke Kants in Bezug auf die Auffassung der Erfahrung*), oder wenn man will, die Grundhypothese desselben, für die er, ausser dem Begriffe der Empfindung selbst noch zwei gewichtige Gründe anzuführen hat; einmal die analytische Einheit des Bewusstseins, welche eine synthetische voraussetzt, dann den Umstand, dass, ohne eine ursprüngliche Funktion der Synthesis als Grund des gegenständlichen Zusammenhangs anzunehmen, die Anwendung von Begriffen wie Ursache, Substanz u. s. w. auf die Erscheinungen unbegreiflich sein würde**). Wie kam nun Kant dazu, diese transscendentale Funktion als ihren Formen nach mit der Funktion des analytischen Denkens zusammenfallend zu setzen, und die Kategorien als den begrifflichen Ausdruck derselben zu betrachten? Auch hier fallen mehrere Motive zugleich in's Gewicht; erstens die genauere Erwägung des Charakters der logischen Verknüpfung, dass in derselben nämlich jederzeit dieselbe objektive Zusammengehörigkeit gesetzt wird, welche in der Anschauung gegeben zu sein scheint; zweitens die anzunehmende Identität der synthetischen Einheit der Apperception mit derjenigen, welche in der Vorstellung: ich denke, liegt, die das logische Bewusstsein ausmacht; insofern ich also auch die Anschauung mit der letzteren muss begleiten können, ist auch sie auf das logische Bewusstsein bezogen.

Schopenhauer erklärte das Kant'sche „Objekt der Erfahrung" für ein Unding, weil es weder anschauliche Vorstellung, auch nicht abstrakter Begriff, sondern von beiden verschieden und doch beides zugleich ist (Welt als W. u. Vorst., Anhang);

*) Der Begriff Erfahrung ist bekanntlich bei Kant nicht eindeutig. Bald bezeichnet er das rein Sinnliche der Erkenntniss, so wenn dem Hume vorgeworfen wird, den Begriff der Ursache aus Erfahrung abgeleitet zu haben; bald in dem theoretischen Sinne Kants das gemeinsame Produkt aus Sinnlichkeit und Verstand, und zwar wird als solches sowohl die wissenschaftliche Empirie, als auch schon die reflexionslose empirische Anschauung verstanden.

**) Vgl. zur Sache die ähnlichen Anschauungen von Volkelt (p. 218 der angeführten Schrift; und Riehl, Kriticismus I, 285).

in der That ist das Objekt der Erfahrung auch nach Kant in der Anschauung enthalten und nicht im abstrakten Begriffe, aber in der Anschauung liegt der Begriff schon eingeschlossen (auf Grund der Synthesis der Einbildungskraft); die empirische Anschauung ist nicht Anschauung im absoluten Sinne; sofern sie vielmehr Erkenntniss eines Objektes*) ist, erfordert sie einen Begriff, „dieser mag noch so unvollkommen oder so dunkel sein, wie er wolle". (Kr. 665.)

Weit verbreiteter und verhängnissvoller als die Verwechselung des Transscendentalen mit dem reflectiv Logischen ist diejenige mit dem Psychologischen; unseres Wissens ist Riehl der einzige, welcher mit voller Schärfe die Grenze beider Begriffe gezogen hat, und seinen Darlegungen stimmen wir rückhaltslos zu, denn sobald jene Grenzlinie irgend verwischt wird, wird die Kantische Erkenntnisslehre zu einem werthlosen Produkt. Zwar ist nicht zu verkennen, dass Kant das psychologische Vorurtheil durch verschiedene Aeusserungen selbst begünstigt hat. So erklärt er, dass die Deduktion der Kategorien zwei Seiten habe; die eine solle die objektive Giltigkeit der reinen Verstandesbegriffe darthun, die andere betrachte den reinen Verstand in subjektiver Beziehung nach seiner Möglichkeit und den Grundlagen, auf denen er beruhe. (Vorrede zur 1. Aufl.) So hat man denn vielfach die ganze transscendentale Deduktion als eine psychologische Analyse gedeutet, theils im Interesse ihrer Bekämpfung, theils auch in dem der Vertheidigung**), und darüber ganz die anderweite Aeusserung des Autors vergessen, dass bei ihm nicht vom Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liege; das erstere ge-

*) Riehl unterscheidet passend die bestimmte (objektive) Anschauung von der unbestimmten, nur auf dem Sinne beruhenden.

**) Merkwürdigerweise sucht Cohen Kant gegen Herbart durch die Bemerkung zu schützen, dass von Kant die Formen des Anschauens und Denkens als Processe gedacht seien, und dass also eine völlige Uebereinstimmung mit dem Grundgedanken der Herbart'schen Psychologie bestehe (p. 99 der genannten Schrift); ebenfalls soll die transscendentale Deduktion in einem bestimmten Sinne psychologisch sein, da die Erklärung psychischer Processe zur Lösung mitwirke (p. 123).

höre zur empirischen Psychologie und werde auch selbst da ohne das Zweite, welches zur Kritik der Erkenntniss und besonders des Verstandes gehöre, niemals gehörig entwickelt werden können. (Proleg. §. 21 a.) Auch im Zusammenhange der Deduktion finden sich Stellen genug, welche die transscendentalen Begriffe von den psychologischen genau scheiden. So verwirft Kant das sogenannte „Präformationssystem der reinen Vernunft“, die Ansicht, dass uns Begriffe derart eingepflanzt seien, dass ihr Gebrauch mit dem Laufe der Dinge selbst jederzeit übereinstimmte, weil die subjektive (psychologische) Nothwendigkeit gerade nach diesen Begriffen zu denken, niemals als Beweis für eine objektive Nothwendigkeit in der Sache gelten könnte; wir würden auf diesem Standpunkte nie sagen können: die Ursache ist im Objekte mit der Wirkung verbunden, sondern: ich bin so angelegt, diese Vorstellungen zu verbinden, und somit würde unsere Erkenntniss nach dem Wunsche des Skeptikers lauter Schein. (Kr. 163.) Mit voller Klarheit erkennt hier der Philosoph, dass die Theorie der Erkenntniss nicht auf Kategorien im psychologischen Sinne (angeborne Begriffe oder natural suggestions nach Reid) gegründet werden kann, wenn man nicht dem Skepticismus Hume's verfallen will. Ueberdem beweist er auch direkt gegen den Letztern, dass auf psychologischem Wege eine Lösung der Frage nach dem Zustandekommen der Erfahrung nicht zu erreichen ist; denn die Association der Wahrnehmungen setze, um denkbar zu sein, schon eine gewisse Affinität derselben voraus, jene Regelmässigkeiten der Verbindung nämlich, welche gegeben sein müssen, um den psychologischen Mechanismus in Thätigkeit treten zu lassen; „es muss also ein objektiver, d. i. vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft apriori einzusehender Grund sein, worauf die Möglichkeit, ja sogar die Nothwendigkeit eines durch alle Erscheinungen sich erstreckenden Gesetzes beruht, sie nämlich durchgängig als solche Data der Sinne anzusehen, welche an sich associabel und allgemeinen Regeln einer durchgängigen Verknüpfung in der Reproduktion unterworfen sind“. (Kr. 676.) Es zeigt sich also, dass die von Kant sogenannte empirische

(psychologische) Erklärungsweise immer schon das voraussetzt, was sie erklären will: den Zusammenhang der Erscheinungen; die wahre Theorie der Erfahrung wird zu den Principien aufsteigen müssen, auf denen jene Associabilität der Wahrnehmungen beruht, oder zu dem „objektiven Grunde der Einheit der Association“, welcher es unmöglich macht, „dass Erscheinungen von der Einbildungskraft anders apprehendirt würden, als unter der Bedingung einer möglichen synthetischen Einheit dieser Apprehension“. Um denselben wichtigen Gedanken noch in anderer Form zu wiederholen: die psychologische Erklärung der Wahrnehmung nimmt eine Verknüpfung der Elemente der Wahrnehmung als gegeben an, die transscendentale Erkenntnisslehre hat den Grund, auf welchem schon diese beruht, aufzuzeigen und hat demnach von den psychologischen Erklärungsmitteln sich Nichts zu versprechen. Nun kann man den letzten Grund aller Verknüpfung, oder, im Anschluss an die psychologische Theorie der Wahrnehmung, den Grund der psychologischen Affinität der Wahrnehmungen, auf welcher ihre psychologische Verschmelzbarkeit beruht, entweder in den Dingen oder im Subjekt suchen; das letztere ist Kants Fall, und zwar ist es die synthetische Einheit der Apperception, aus welcher er jene Affinität erklärt, und die, weit entfernt das Ergebniss psychologischer Processe zu sein, die Vorbedingung derselben bildet. Die Methode Kants ist deshalb auch nicht psychologische Empirie, sondern die transscendentale Analyse der Erfahrung, d. h. die Aufsuchung ihrer allgemeinen logischen Bedingungen; in diesem Sinne spricht er selbst von der „Analysis des Metaphysikers“ (Vorrede zur 2. Aufl.), deren Verfahren nicht die Induktion sondern die Abstraktion, d. h. die Reflexion auf die einfachen Momente ist, welche in der Erfahrungserkenntniss gegeben sind, und besonders auf die Formen derselben, d. h. den von dem Material logisch unabhängigen Bestandtheil. Das schliesst nicht aus, dass Kant gelegentlich die Psychologie heranzieht, und in der transscendentalen Deduktion der 1. Auflage thut er dies systematischer Weise; aber nur zu dem Ende, um von den

psychologischen Bedingungen der Wahrnehmung zu den transscendentalen überzugehen und durchgehend die letzteren als den ersteren zu Grunde liegend nachzuweisen: der empirischen Apprehension entspricht eine reine; die empirische Reproduktion in der Einbildungskraft erfordert eine reine transscendentale Synthesis, welche jene möglich macht; endlich setzt die Rekognition im Begriffe einen „transscendentalen Grund der Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen aller Anschauungen voraus“. (606.)

Der Transscendentalismus ist neuerlich vielfach vom Gesichtspunkte der Entwickelungslehre aus bekämpft worden als ein naturwidriges Verfahren; das Bewusstsein und alles, was in ihm liegt, sei doch ein Gewordenes, der Transscendentalphilosoph aber versuche sich gewissermassen auf die Spitze der Pyramide zu stellen, in der Absicht, von hier aus die Struktur des Gebäudes zu untersuchen; das Bewusstsein und die ihm immanente Form der logischen Reflexion bilden, so wendete schon Herbart ein (Metaph. Werke, Bd. III. 245), nur die Oberfläche des gesammten Vorstellungslebens, und es sei ein schwerer Irrthum des Kantianismus, die Gesetze und Formen des Vorstellens so auf der Oberfläche finden zu wollen. Derartige Bedenken wären berechtigt, wenn Kant eine Psychologie hätte geben oder diese durch seine Vernunftkritik ersetzen wollen. Die Psychologie wird immer genetisch vorgehen müssen, daran ist kein Zweifel; aber ebenso wenig erscheint es uns fraglich, dass die Transscendentalphilosophie unabhängig von der Psychologie ihre eigenthümliche Aufgabe hat und diese auf ihrem eigenthümlichen Wege wird lösen müssen. Auf die Frage, wie ist eine Erfahrung, also wie ein Zusammenhang gegebener Erscheinungen denkbar, wird die Psychologie nie eine genügende Antwort leisten können, weil sie diesen Zusammenhang in irgend einer Form voraussetzen muss, zum mindesten in der Seele und den ihr eigenthümlichen Gesetzen; man muss also entweder das Hume’sche Problem der Erkenntniss als erfunden und gegenstandslos auf sich beruhen lassen, oder einen Weg zur Lösung desselben ausserhalb der Psychologie suchen, und dieser kann kein

anderer sein, als die Reflexion auf die transscendentalen Bedingungen der Erfahrung. In der Psychologie, so äussert Kant in der Anthropologie, erforschen wir uns selbst nach unseren Vorstellungen des innern Sinnes, in der Logik aber (— auch in der transscendentalen natürlich —) nach dem, was das intellektuelle Bewusstsein an die Hand giebt; und noch deutlicher bezeichnet er in der Amphibolie d. Reflex. die „transscendentale Ueberlegung" als die besondere charakteristische Methode, um zu den Gründen der Erkenntniss vorzudringen (Kr. 268).

Eine andere Frage ist freilich, ob unser Philosoph dem Grundgedanken des Transscendentalismus selbst immer treu geblieben ist. In diesem Betracht scheinen die Termini Verstand, Einbildungskraft, Sinnlichkeit u. s. w., die auf jeder Seite der Kritik vorkommen, Zeugniss gegen ihn abzulegen, insofern sie Begriffe der Psychologie und noch dazu einer falschen Psychologie bezeichnen. Ohne uns in eine detaillirte Erörterung der Rolle, welche dieselben in der Kritik spielen, einzulassen, schliessen wir uns der Ansicht von Riehl an, dass man jene Worte in dem Werke ruhig streichen könnte und den Context desselben nicht stören, sondern vereinfachen würde; denn nicht die Sinnlichkeit werde psychologisch oder physiologisch erforscht, sondern die Beschaffenheit unserer Vorstellungen von Raum und Zeit u. s. w.*) So ist insbesondere der Gegensatz, in welchen Verstand und Sinnlichkeit von Kant gesetzt werden, nicht psychologisch aufzufassen; zwar nennt Kant selbst beide Grundkräfte des menschlichen Gemüths, aber in der Ausführung kommen sie nicht als solche in Betracht, sondern es handelt sich jederzeit nur um den Gegensatz des Sinnlichen und Intellektuellen in unserer Erkenntniss, der als ein thatsächlicher anerkannt werden muss; damit, dass Kant Sinnlichkeit und Verstand zu G r u n d quellen des Gemüthes macht, bringt er nur die Thatsache zum Ausdruck, dass die Analyse des Erkennens bei den Begriffen der

*) Riehl, Geschichte des Kriticismus I, 311. — Aehnlich Cohen, Kants Theorie der Erfahrung p. 172.

reinen Empfindung und des rein Intellektuellen sich am Ende angekommen sieht. Betrachtet man allerdings die Erklärung, welche in der 1. Auflage und auch noch, wenngleich vorsichtiger, in der 2. über die Art gegeben wird, wie schon in die empirische Anschauung das Intellektuelle hineinkommt, so muss wohl zugestanden werden, dass Kant hier nahe daran ist, das Transscendentale in psychologische Begriffe aufzulösen und dadurch zu verlieren. Der Verstand soll den innern Sinn, wie es Kr. 153 heisst, auf Grund seines ursprünglichen Vermögens, das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, bestimmen und so die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft zu Stande bringen. Wer bemerkt nicht, dass hier ein Process gesetzt wird, entgegen der Vorschrift, dass es die Erkenntnisskritik nur mit dem Gehalte der Erfahrung zu thun haben solle, nicht mit ihrer Entstehung. Freilich ist die Aufgabe ausserordentlich schwer, die Kant sich stellte, nicht bloss indirekt mit Rücksicht auf die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception, unter welcher auch die Anschauungen stehen müssen, die nothwendige Giltigkeit der Kategorien für alle Erfahrungsobjekte zu beweisen, sondern auch direkt durch Angabe der transscendentalen Bedingungen der empirischen Anschauung zu zeigen, wie das Intellektuelle ursprünglich in dieselbe mit eingeht und nur vom reflektirenden Denken „recognoscirt“ zu werden braucht; keinesfalls aber ist dieser Theil der transscendentalen Deduktion so nothwendig, dass man seinetwegen das Ganze durch Hinüberspielen in das psychologische Gebiet gefährden sollte. Es wird erlaubt sein, bei dem Begriffe der Synthesis der Einbildungskraft als der primitivsten Vereinigung von Sinnlichem und Intellektuellem stehen zu bleiben, welche als empirische Anschauung zur Grundlage der Erfahrung im engeren Sinne wird, und zuzugestehen, dass man die Art dieser Vereinigung nicht näher bestimmen kann, obwohl man die sie constituirenden Elemente kennt: das Intellektuelle aus dem Erfahrungsurtheil und das Sinnliche als das Residuum, welches nach Abzug der Formen der Verbindung an dem Gegebenen zurückbleibt.

V. Kants transscendentaler Idealismus und das Apriorische.

Das Transscendentale braucht nach der im Vorigen zu Grunde gelegten Definition nicht an sich schon ideal zu sein; transscendental heisst zunächst alles, was als constituirendes Moment der Erfahrung (im allgemeinen Sinne) erkannt worden ist, und insofern könnte man sowohl die Empfindung wie die Kategorie als transscendental bezeichnen.

Wenn Kant einen Unterschied zwischen beiden macht, indem er die erstere als das Aposteriorische, die letztere als das Apriorische oder Ideale an der Erfahrung bezeichnet, so beruht dies auf anderweiten Erwägungen. Wie wir sahen, geht derselbe von der Betrachtungsweise des naiven Realismus aus, welcher die Erfahrungsobjekte ohne Weiteres als gegeben betrachtet; indem nun aber von dem mannigfaltigen Inhalte der Wahrnehmung die Formen der Verbindung abgesondert werden, bleibt zuletzt nur die Empfindung als ein *absolut Gegebenes* übrig, während jene Formen als bedingt in der *Auffassungsweise* des Gegebenen seitens des *erkennenden Subjekts* sich darstellen. Diese Deutung der Formen der Erfahrung hat nun Kant unmittelbar in die Analyse der letzteren mit verwebt und dadurch mancherlei Missdeutungen begünstigt; denn will man das Wesen und die Bedeutung der idealen Theile der Erfahrung richtig und dem Zusammenhange der ganzen Lehre gemäss verstehen, so muss man vor allem einen klaren Begriff darüber zu Grunde legen, was der Gegensatz des Idealen und Realen im transscendentalen Sinne bedeutet; dieser Begriff aber ist erst nach der Deduktion der Kategorien zu gewinnen, und so ist es kein Wunder, wenn der Leser der Aesthetik, der mit dem naiven (empirischen) Begriffe des Objektiven und Subjektiven herankommt, zu einer falschen Auffassung dessen kommt, was es heisst, dass der Raum, die Zeit, die Kategorien „apriori im Gemüthe bereit liegen".

Es scheint demnach angemessen, die *ontologische Deutung* der transscendentalen Elemente als ideale oder

reale für sich und auf Grund des Begriffes vom transscendentalen Subjekt zur Darstellung zu bringen.

Für den naiven Menschen stehen die beharrlichen Körper im Raume und die wechselnden Zustände, die wir in uns erfahren, als die Sphären des Objektiven und des Subjektiven einander gegenüber; um weniger vieldeutige Termini anzuwenden, können wir sie als die physikalische und psychologische Sphäre bezeichnen. Berkeley und Hume, wir wiederholen diesen Gedanken nochmals, gingen in ihrer Erkenntnisslehre von der Beachtung der psychologischen Bedingtheit unserer Kenntniss der äusseren Objekte im Raume aus und kommen zu der Schlussfolgerung, dass das vermeintlich Objektive nur ein Complex von Vorstellungen im psychologischen Sinne ist, dessen Entstehung sich nach den allgemeinen psychologischen Gesetzen erklären lässt. Kant schliesst diese Verwischung streng aus; er zeigt überdem, dass aus psychologischen Principien die Objektivität nicht erklärt werden kann, da wir psychologisch uns selbst auch als Objekt auffassen, und in uns also der zu erklärende objektive Zusammenhang schon vorausgesetzt werden muss. Er lehrt nun aber ferner, dass ein solcher Zusammenhang nur denkbar ist in Beziehung auf ein Bewusstsein, welches das ihm gegebene Mannigfaltige, sei es des äusseren, sei es des inneren Sinnes, zusammenfasst, und wird so zu dem Begriffe des transscendentalen Subjekts, als des nothwendigen Correlats aller Objektivität überhaupt geführt. Dies transscendentale Subjekt ist nach dem Vorigen wohl zu unterscheiden von dem empirischen, welches wir im inneren Sinne beobachten, denn diese Beobachtung setzt ein beobachtendes Bewusstsein voraus, welches also nicht den Gegenstand der Beobachtung bilden kann, vielmehr allem, was überhaupt Gegenstand der Erkenntniss sein kann, schlechterdings entgegengesetzt ist*). Wie kommt nun aber

*) Kr. 326: Durch dieses Ich oder Er oder Es, welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subjekt der Gedanken = X vorgestellt . . . wovon wir abgesondert nicht den mindesten Begriff haben

dies transscendentale Subjekt zu einer Gewissheit über sich selbst? Antwort: in der transscendentalen Apperception, welche die Reflexion des erkennenden Subjekts auf sich selbst bedeutet, und in welcher es sich seiner Identität in jeder Erkenntniss eines Gegenstandes bewusst ist. Als ideal im transscendentalen Sinne oder, was bei Kant dasselbe ist, als apriori gegeben, werden nun alle diejenigen Elemente der objektiven Erkenntniss zu gelten haben, welche man Grund hat als durch jenes ursprüngliche Bewusstsein bedingt und nicht als ihm gegeben zu betrachten, und das sind durchgehend die formalen Bestandtheile der Erfahrung.

Die Annahme eines Apriorischen in diesem theoretischen Sinne entwickelt sich in der Kritik der reinen Vernunft erst auf Grund mehrfacher Schlüsse, und der Begriff durchläuft in Folge dessen mehrere Stadien. Den Ausgangspunkt bildet die Constatirung reiner, nicht durch logische Analyse aus dem Inhalte der Erfahrung ableitbarer Begriffe (von der reinen Anschauung sehen wir ab) und Urtheile; hier werden die betreffenden Erkenntnisselemente zunächst durch ein logisches Kriterium definirt, und alles was diesem entspricht, kann man deshalb füglich als ein logisches Apriori bezeichnen. Kant hat diese Definition im Auge, wenn er gleich im Eingang seiner Untersuchungen erklärt, dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebe, aber darum doch nicht nothwendig aus ihr entspringe. Die Analytik zeigt weiter, dass diese Thatsache nur denkbar ist, wenn man jene Begriffe als den logischen Ausdruck einer ursprünglichen transscendentalen Synthese des erkennenden Bewusstseins auffasst, sie gelten demgemäss als „ursprünglich im Verstande erzeugte" (Proleg.); wir haben den Begriff eines noch unbestimmten transscendentalen Apriori. Indem endlich jene Synthese als bedingt durch die ursprüngliche Einheit des reinen Selbstbewusstseins betrachtet wird, erscheinen auch jene Be-

können, um welches wir uns daher beständig im Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit bedienen müssen, um etwas von ihm auszusagen.

griffe als entspringend aus dieser Einheit, welche somit durch dieselben als eine eigenartige Spontaneität gekennzeichnet wird und nicht mehr bloss gewissermassen als ein Vakuum sich darstellt; wir haben jetzt das Apriorische als eine ganz bestimmte transscendentale Realität. Nach Massgabe dieser Anschauung erklärt Kant in einer Auseinandersetzung mit dem Nativismus, dass nach seiner Lehre zwar alle Vorstellungen erworben und nicht angeboren seien, aber dass es doch eine ursprüngliche Erwerbung (aquisitio originaria) gebe, insofern in der Beschaffenheit des erkennenden Subjekts der Grund der Möglichkeit einer Vorstellung liege, beispielsweise für die Kategorien in den Bedingungen der Spontaneität des Denkens. (Werke ed. Hartenst. VI, p. 39.)

Durch seinen transscendentalen Charakter ist der Apriorismus Kants gegen alle diejenigen Bedenken genügend gesichert, welche den naturalistischen Apriorismus (Nativismus) betreffen, von dem er sich auf das bestimmteste unterscheidet; denn weder nimmt er (wie der rohere Nativismus) ein aktuelles Vorangehen gewisser Vorstellungen vor der Erfahrung an, noch auch (wie der feinere des Leibniz), eine in der Seelensubstanz vor aller Wahrnehmung gegebene Anlage zu gewissen Begriffen. Das transscendentale Subjekt wird ja, wie in der Kritik der Paralogismen gezeigt wird, nur fälschlich als Substanz gedeutet, und darf nicht als auch ausser der Erfahrung existirend angesehen werden, da der Gedanke desselben nur durch Abstraktion von der wirklichen Erfahrung gewonnen wird (Kr. 341); damit aber wird jede metaphysische Deutung des Apriorischen abgeschnitten.

Andere Einwendungen sind nun aber erhoben worden. Im Anschluss an Kants Erklärung, dass Raum, Zeit und Kategorien die „im Subjekt bereitliegenden Formen“ der Erkenntniss sind, fragt Herbart, was denn diese Formen eigentlich bedeuten sollen, ob es leere Gefässe seien, in welche die Erfahrung ihre Anschauungen hineinschütten und bunt durcheinander werfen solle? (Werke ed. Hartenst. V, p. 507.) Es ist klar, dass hier Herbart den fraglichen Ausdruck in einem Sinne deutet, der keinesfalls der Kant'schen

Lehre entspricht; diese kennt keine Kategorien, mit welchen als fertigen Instrumenten das Subjekt an die Wahrnehmung heranträte; sie kennt dieselben nur an der Erfahrung, welche nicht erst durch einen Vorgang wie ein Hineinschütten entsteht*).

Alle die Vorstellungsweisen des Apriorischen, welche dasselbe als eine Erkenntnissanlage des Subjekts, die unabhängig von dem Ganzen der Erfahrung als existirend gedacht werden kann, ansehen, sind schlechterdings als unkantisch zu verwerfen, denn sie fallen von dem transscendentalen Gesichtspunkte auf den naturalistischen zurück, welcher das transscendentale Subjekt selbst als eine Sache ansieht. Trotzdem haben eine grosse Zahl von Kantianern sich die Aprioritätslehre in diesem Sinne zurechtgemacht, in welchem sie allerdings besonders plausibel erscheint, und geeignet ist, die Möglichkeit einer von der Erfahrung unabhängigen Erkenntniss (des logischen Apriori) recht handgreiflich klar zu machen. Wir nennen von diesen nur Lange und Fries; der Letztere geht von dem Gedanken aus, dass „der Selbstthätigkeit der Vernunft eine Form ihrer Erregbarkeit gehört, welche das Dauernde, in ihrer ganzen Geschichte sich Gleiche ist“ (Neue Vernunftkritik II, p. 25); die Vernunft gilt ihm als eine conkrete Organisation, und consequenterweise handelt es sich für ihn in der Vernunftkritik um eine Naturlehre des erkennenden Geistes, um den Aufbau einer von der Beobachtung zur Theorie fortschreitenden exakten Wissenschaft. Lange und viele Andere sind zwar über die Fries'sche Methode zur Tagesordnung übergegangen, theilen aber dessen Grundansicht, dass die reinen Anschauungen und die reinen Begriffe zu der selbständig existirenden Ausrüstung des erkennenden Sub-

*) Ebenso wenig scheint uns die von Herbart betonte thatsächlich in den Wissenschaften vorgehende Umbildung unserer Begriffe von Substanz, Ursache u. s. w. etwas gegen Kant zu beweisen; die Kategorien sind zwar starr, aber jene Begriffe sind nicht Kategorien, sondern bezwecken die Unterordnung eines conkreten Inhaltes unter den Verstandesbegriff (z. B. der Begriff der materiellen Substanz), und dabei ist sehr wohl eine Entwickelung im Sinne einer immer vollkommeneren Ineinsarbeitung denkbar.

jekts gehören, dass sie zwar nicht, wie Herbart meinte, als starres Fachwerk bereit liegen, in welches das Mannigfaltige der Empfindungen eingeordnet wird, dass sie aber hindeuten auf die subjektiverseits gegebene Organisation des Erkenntnissvermögens, welches in Wechselwirkung mit den Empfindungen die objektive Anschauung und Erfahrung erzeugt.

Es lässt sich nicht leugnen, dass Kant selbst derartige Auffassungen seines Apriorismus verschuldet hat durch die vielfachen ganz naturalistisch klingenden Erklärungen, welche er über das Apriori giebt; denselben steht aber andrerseits die in der Kritik der Paralogismen vorgetragene Unterscheidung des transscendentalen Subjekts vom realen Substrat entscheidend gegenüber. Von den Kategorien wissen wir aus der Analyse der Erfahrung nur, dass sie unabhängig von der Empfindung sind, und beziehen sie demgemäss als Formen der Auffassung auf das einheitliche Bewusstsein, das unerlässliche Correlat aller Erkenntniss begrifflicher oder anschaulicher Art. Die unmittelbare Beziehung jener Elemente auf das Subjekt der Erkenntniss, welche es macht, dass wir uns derselben als zu jeder Anschauung eines Gegenstandes nothwendig gehörig bewusst sind, und somit auf Grund derselben allgemeingültige Urtheile aussprechen können, bezeichnet der Begriff des Apriori; es wird zwar erlaubt sein, um sich bestimmte Begriffe zu machen, das Apriorische als dem transscendentalen Subjekt immanent anzusehen, und sich dieses zu gerade jenen und keinen anderen Formen der Auffassung bestimmt zu denken; aber immer wird man eingedenk bleiben müssen, dass hier nicht von den Verhältnissen einer Sache die Rede ist, welche für sich besteht; dass vielmehr alle die in Rede stehenden Begriffe nur Sinn und Bedeutung haben als die transscendentalen Bestandtheile der Erfahrung; in jeder Erfahrung ist ein Mannigfaltiges der Empfindung und sind Formen des Zusammenhanges gegeben, und während die ersteren eine unübersehbare Vielheit darstellen, die dem er-

kennenden Bewusstsein absolut fremd gegenübersteht, sind wir uns der letzteren als mit dem erkennenden Bewusstsein selbst gegeben bewusst; wollten wir aber das transscendentale Subjekt mit seinen apriorischen Formen nicht bloss als Bestandstück der Erfahrung, sondern für sich betrachten, so würde es völlig Nichts sein.

VI. Die Kategorien als Realbegriffe.

Im Vorigen haben wir die Kategorien nur als die intellektuellen Elemente der Erfahrung kennen gelernt; als solche geben sie aber für sich betrachtet keine Erkenntniss eines Gegenstandes, denn dazu wird immer neben dem reinen Begriff noch Anschauung erfordert; die blossen Kategorien sind nur „leere Begriffe von Objekten, blosse Gedankenformen ohne objektive Realität" (Kr. 150). Sollen wir also mittels derselben einen Gegenstand erkennen, so müssen sie sinnlich gemacht werden; dies ist in der empirischen Anschauung der Fall, wo die transscendentale Einbildungskraft das Mannigfaltige der Empfindung dem reflektirenden Denken schon in einer entsprechenden Einheitsform darbietet. Das Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen (ihn anschaulich zu machen), kann aber auch allgemein (abstrakt) vorgestellt werden und heisst dann das Schema desselben (Kr. 171). Erst in Verbindung mit einem solchen Schema haben die Kategorien einen objektiven Sinn und können auch unabhängig von der speciellen Erfahrung als Realbegriffe betrachtet werden. Das Schema eines reinen Verstandesbegriffes ist aber natürlich nicht irgend eine conkrete Anschauung als solche, sondern erfordert, dass wir uns immer der „Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit bewusst sind", und ist somit ein Mittleres zwischen dem bloss Anschaulichen und dem rein Intellektuellen (Kr. 169). Zur Analogie führt Kant die geometrischen Begriffe an, welche auch durchweg veranschaulicht werden müssen, um zur Erkenntniss zu dienen; aber um den Begriff des Dreiecks in der Anschauung darzustellen, dürfen wir nicht an ein einzelnes

„Bild“ uns heften (ein Dreieck mit bestimmten Seiten und Winkeln), sondern müssen das allgemeine Verfahren der Einbildungskraft in der Construktion eines Dreiecks überhaupt beachten, womit wir uns vom Bild zum Schema erheben.

Zur Schematisirung der Kategorien dient nun, wie Kant constatirt, die reine Zeitanschauung als die sinnliche Form aller Gegenstände, und ohne sich bei einer „trockenen und langweiligen Zergliederung dessen, was zu transscendentalen Schematen reiner Verstandesbegriffe überhaupt gehört“ aufzuhalten, weist Kant jeder Kategorie ihr Schema an. Das Schema der Ursache und der Causalität überhaupt ist „das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas Anderes folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist“ (Kr. 173).

Diese rein historischen Bemerkungen entscheiden mit einer fast unbegreiflichen Naivität eine Frage von ausserordentlicher Tragweite. Aus dem Begriffe der Causalität, so wie er nach Massgabe der hypothetischen Urtheilsweise festgestellt wurde, ist nicht ohne Weiteres zu ersehen, warum nur die „Zeitfolge nach einer Regel“ das angemessene Schema für denselben sein, warum nicht ebenso gut die „Gleichzeitigkeit nach einer Regel“ als das Schema für ein objektiv giltiges hypothetisches Urtheil gelten sollte. Wenn wir oben aus dem Umstande, dass die Anwendung der Kategorien auf die Gegenstände der Erfahrung keine subjektiv-willkürliche, sondern durch die empirische Anschauung vorgeschrieben ist, kein Argument gegen die Kategorienlehre Kants entnehmen konnten, so scheint es doch gegenwärtig, dass der Begriff der Ursache (um bei diesem zu bleiben), sofern er mehr als ein leerer Gedanke sein soll, allerdings ein Element in sich aufnehmen muss, welches aus dem intellektuellen Kerne desselben nicht abgeleitet werden kann, und dass somit, um seine Anwendung auf Gegenstände zu ermöglichen, die empirische Anschauung selbständig das Verhältniss der regelmässigen Zeitfolge darbieten muss. Denn wenn zwar, wie oben erörtert, die empirische An-

schauung nothwendig eine Synthesis des Mannigfaltigen enthalten muss, die den Bedingungen der Einheit der Apperception, also den Kategorien entspricht, so ist doch nicht einzusehen, warum nur gerade die regelmässige Zeitfolge das Correlat der Einheit nach Causalität sein sollte, und deshalb nothwendig in aller Anschauung vorkommen müsste. Soviel uns bekannt, hat keiner der Kantianer diese Lücken zu schliessen vermocht, und auch wir sind nicht in der Lage es zu thun.

Beachten wir die Consequenzen, welche die fragliche Bestimmung hat, so sehen wir Kant durch dieselbe auf die von Hume gegebene Definition der Ursachen kommen, nach welcher, um eine Erscheinung als Ursache einer andern zu bezeichnen, die regelmässige Aufeinanderfolge verbunden mit dem Gedanken einer nothwendigen Verknüpfung erforderlich ist. Die Auffassung des Erfahrungsinhaltes vom Kant'schen Gesichtspunkte wird hiernach wesentlich dieselbe sein als vom Hume'schen, nur dass Kant das Misstrauen, welches nach Hume der reflektirende Philosoph in die Erfahrungsbegriffe setzen muss, aufhebt.

Zwar schliesst Kant die Annahme aus, dass Causalität eine zwischen den Dingen an sich selbst bestehende Verknüpfung sei, auf welche sich der Anspruch der Metaphysiker gründete, diesen Zusammenhang durch reine Vernunft begreifen zu wollen, aber die Gegenstände der Erfahrung (Erscheinungen) haben wir allerdings als nothwendig verknüpft anzusehen, wenn wir auch diese Verknüpfung nicht aus dem Begriffe der Dinge begreifen können; die Kategorien haben, wie in der Deduktion bewiesen, empirische Realität. Aber sie bezeichnen immer etwas Hinzugedachtes, gegeben ist stets nur das Kriterium der wiederholten Aufeinanderfolge, und dehalb ist allerdings kein konkretes Erfahrungsurtheil allgemeingültig. Wenn wir auf Grund der Erfahrung A als die Ursache von B bezeichnen, so wenden wir zwar auf diese Erscheinungen einen Verstandesbegriff an, durch welchen wir die eine als mit der anderen nothwendig verknüpft setzen, aber deshalb braucht unsere Aussage nicht allgemeingültig zu sein; es ist denkbar, dass wir im Zusammenhange der

Erfahrung jene zwei Erscheinungen als in unserer vergangenen Beobachtung nur zufällig verbunden anzusehen haben, und da wir dies niemals voraus wissen können, so wird jedes Erfahrungsurtheil, obzwar es in der Sache eine Nothwendigkeit behauptet, doch logisch niemals apodiktisch sein können. Alle Anwendung des Begriffes der Causalität auf Erscheinungen ist also, wegen jenes Kriteriums, welches zuerst gegeben sein muss, und an welches sich nachher der Gedanke des nothwendigen Zusammenhanges anschliesst, zunächst problematisch und gewinnt erst auf Grund der wissenschaftlichen Induktion eine höhere Gewissheit. Somit ergiebt sich im Sinne des englischen Empirismus die „Erfahrung" (d. h. die Induktion aus Beobachtungen) als die wesentliche Quelle unserer Kenntniss von den Zusammenhängen der Erscheinungen*).

Es ist bekannt, dass unser Philosoph in einem Stadium seiner Entwickelung auch in erkenntnisstheoretischer Beziehung unter dem Einflusse des englischen Empirismus stand; hat er diesen auch in der Folge überwunden, so hat doch seine Lehre den Empirismus als eine Methode der positiven Wissenschaften im Gegensatz zum Rationalismus weit nachdrücklicher und aus tieferen Gründen empfohlen als es Locke oder Hume je vermochten; ja man kann sagen, dass Kant für die wissenschaftliche Empirie die erkenntnisstheoretische Rechtfertigung geliefert hat, während Locke im Grunde noch ganz im rationalistischen Vorurtheil steckte, Hume auch die Erfahrungswissenschaft der Theorie nach negirte.

Es würde eine besonders dankenswerthe Aufgabe sein, in der Geschichte der modernen Naturwissenschaft den Einfluss der Kant'schen Theorie der Erfahrung zu verfolgen; doch würde die angemessene Behandlung derselben hier viel

*) Es ist ein schwerer Irrthum, wenn z. B. Spicker einen Widerspruch findet zwischen der Thatsache, dass Erfahrung keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit giebt, und der Kant'schen Annahme der Apriorität der Kategorien, um der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der empirischen Erkenntniss willen. (Kant, Hume und Berkeley, p. 127.) Die Bemerkung Kants in Proleg. §. 22 klärt diese Schwierigkeit völlig auf.

zu weit führen, und wir begnügen uns, darauf hinzuweisen, dass die neuere positivistische Richtung der Naturforschung, in Deutschland wenigstens, mindestens ebenso sehr durch Kant'sche als durch Mill'sche, resp. Comte'sche Gedanken bestimmt worden ist. Die Fragen, wie das Wirken der Dinge auf einander zu denken, welches die absolute Natur der Materie sei, mit der sich die Naturforscher früherer Zeit beschäftigten, haben in der Gegenwart aufgehört dieselben zu interessiren, nicht ausschliesslich in Folge einer gewissen spekulativen Interesselosigkeit, sondern zum guten Theil auch mit zufolge Kant'scher Einflüsse: wir sind belehrt worden, dass es eine gegenstandslose Untersuchung ist, die absolute Substanz der Erscheinungen fixiren, oder das Wirken eines Atoms auf ein anderes restlos begreifen zu wollen; wir halten uns demnach an die empirischen Kriterien der Beharrlichkeit und der regelmässigen Zeitfolge und wissen, dass, wenn wir damit den Gedanken einer Substanz oder eines Causalzusammenhanges verbinden, wir etwas denken, das wir nicht hoffen dürfen jemals in der gedachten Bedeutung (als nothwendige Verknüpfung) realisirt, d. h. anschaulich gegeben zu finden*). Erscheint hiernach das Ziel, welches die Erforschung der Ursachen in der Aussenwelt zu erreichen hoffen darf, wesentlich von dem rationalistischen Ideal herabgedrückt, so bietet Kant dafür eine sichere Grundlegung für die Methoden der Empirie hauptsächlich dadurch, dass er das Axiom der Causalität, auf welches jene sich stützen, als ein für alle Erfahrung giltiges bewies. Der Empiriker, der sich auf die Resultate der Kritik stützt, arbeitet mit Voraussetzungen, deren objektive Giltigkeit ihm sicher steht, während der Hume'sche Empirismus gänzlich ausser Stande ist, sich

*) Vergleiche besonders die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" (p. 279): Allein das schlechthin Innerliche der Materie ist auch eine blosse Grille; denn diese ist überall kein Gegenstand für den reinen Verstand; das transscendentale Objekt aber, welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein blosses Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch Jemand sagen könnte.

selbst wissenschaftlich zu legitimiren. Demnach theilt also die Kant'sche Naturlehre mit der älteren rationalistischen Naturansicht zwar nicht die Annahme einer absoluten Begreiflichkeit alles Zusammenhanges der Erscheinungen, sie ist insofern positivistisch oder empiristisch; aber sie glaubt allerdings mit jener gewisse allgemeine Grundsätze über die Erfahrungsobjekte apriori beweisen zu können, nicht zwar aus dem Begriffe der Sachen, sondern aus den transscendentalen Bedingungen unserer Auffassung, und insofern ist sie rationalistisch.

Wir kommen damit nach der Besprechung des Erfahrungsgebrauchs der Kategorien auf die etwaige von der Erfahrung unabhängige Verwendung derselben zu Erkenntnissen. Wie Metaphysik, d. h. eine Erkenntniss von Dingen aus blossen Begriffen möglich sei, so lautete die dritte der Fragen, zu deren Lösung Kant die Analyse des Erkennens unternimmt, und deren Antwort er sofort nach Beschluss der Analytik der Begriffe bestimmt. Aus der letzteren geht nun hervor, dass die Kategorien zwar ihrem Ursprunge nach intellektuell sind und auf Gegenstände überhaupt gehen unabhängig von der speciellen Art unserer sinnlichen Anschauung; zur Erkenntniss gehört aber auch, dass uns der Gegenstand gegeben werde, und da dies nur in der sinnlichen Anschauung möglich ist, so ergiebt sich, dass die Kategorien zwar transscendentale Bedeutung haben (für Gegenstände überhaupt), aber keinen transscendentalen*) Gebrauch (Kr. 161, 258).

Es kann deshalb keine Wissenschaft apriori von Dingen überhaupt im Sinne der rationalistischen Ontologie geben, dies ist das kritische Resultat der Deduktion; wohl aber erscheint es möglich auf Grund der Kategorien und der Schemata, welche sie in der reinen Anschauung finden, apriori allgemeine (synthetische) Sätze über die Gegenstände möglicher Erfahrung auszusprechen nach dem allgemeinen Princip, dass „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung

*) Das Wort wird hier in einem anderen Sinne, als dem durch die Definition gegebenen, von Kant gebraucht.

überhaupt zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind und darum objektive Giltigkeit in einem synthetischen Urtheile apriori haben" (Kr. 183); dies ist das rationalistische Ergebniss Kants*). So entwirft denn der Philosoph am Schluss seiner Kritik den Plan einer Metaphysik im neuen Sinne, und man weiss, dass er denselben theilweise (in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft) aufgeführt hat; in der Kritik selbst sind nur diejenigen Sätze entwickelt, welche gänzlich aus den reinen Verstandesbegriffen als Bedingungen jeder möglichen Erfahrung entspringen, und von diesen betrachten wir im Folgenden das Causalgesetz näher.

VII. Das allgemeine Causalgesetz.

Nachdem die Metaphysiker der Leibnizischen Schule sich vergebens bemüht hatten einen Beweis des Princips vom Grunde in seiner Anwendung auf reale Verhältnisse zu liefern, schmeichelt sich Kant durch die Erfindung einer neuen Beweisart, der transscendentalen anstatt der dogmatischen, diese Lücke ausgefüllt zu haben. Ein dogmatischer Beweis des Satzes, d. h. ein solcher aus blossen Begriffen, muss nach Kant wesentlich deshalb resultatlos bleiben, weil der Satz nicht analytisch, sondern synthetisch ist; die Einsicht in die Wahrheit eines solchen erfordert aber jedesmal, dass auf ein äusseres Princip Rücksicht genommen worden, durch welches das Subjekt mit dem Prädikate verbunden ist, da in den Begriffen selbst die Verknüpfung nicht liegt. Bei den synthetischen Sätzen aus Erfahrung (die, wie wir sahen, schon Hume nachwies), ist dies Princip die empirische Anschauung mit der in ihr enthaltenen transscendentalen synthetischen Einheit, die im reinen Ver-

*) Die Kanterklärer haben theils auf das erstere (Erdmann), theils auf das letztere den Nachdruck gelegt (Paulsen); beide ergänzen sich, indem Kant mit dem einen den metaphysischen Rationalismus, mit dem anderen den absoluten Empirismus korrigirt, Standpunkte, die er gleich ernstlich berücksichtigt.

standesbegriff zum logischen Bewusstsein gebracht wird; bei synthetischen Sätzen apriori wird es die Rücksicht auf die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung sein, welche sie begreiflich macht; die Quelle ihrer Wahrheit wird darin liegen, dass sie die Verknüpfungen, welche die synthetische Einheit der Apperception in jeder Erfahrung nothwendig macht, anticipiren. Der transscendentale Beweis irgend welcher synthetischer Grundsätze apriori wird also sich darstellen als eine Fortsetzung resp. Specialisirung der Erörterungen in der transscendentalen Deduktion der Kategorien, nur dass jetzt das Hauptgewicht auf das Urtheil gelegt wird, statt auf den Begriff, beide aber hängen ja, wie Kant zeigte, untrennbar zusammen. Und indem die fraglichen Beweise sich ausdrücklich auf die Betrachtung der Bedingungen möglicher Erfahrung gründen müssen, ergiebt sich auch hier nochmals, dass die bewiesenen Sätze nur für Erfahrungsobjekte, nicht für Gegenstände überhaupt giltig sind. Es wird also nicht bewiesen, dass die Erscheinungen an sich zusammenhängen müssen, nicht in den Sachen wird das Princip ihrer Verknüpfung gesucht, sondern in der dem Gegebenen an und für sich betrachtet äusseren Beziehung auf das erkennende Subjekt, die aber dem in der Erfahrung Gegebenen wesentlich ist.

Dadurch wird dem Hume'schen Skepticismus im Ausgangspunkte Recht gegeben, dass wir niemals im Conkreten und zwischen bestimmten Erfahrungsobjekten einen nothwendigen Zusammenhang durch Analyse constatiren können; aber während Hume daraus folgerte, dass weder besondere Erfahrungssätze noch auch das allgemeine Causalprincip eine objektive Geltung haben können, wird für Kant die besondere Erfahrung dadurch möglich, dass wir die Erscheinungen nach Massgabe des allgemeinen Princips beurtheilen, welches seinerseits auf transscendentaler Basis ruht. Obwohl wir an keinem empirischen Beispiel das Band, welches Ursache und Wirkung verknüpft, aufweisen werden, so nehmen wir doch eine Zusammengehörigkeit des Successiven als wirklich vorhanden an, weil die transscendentale Verbindung alles

Mannigfaltigen in einem Bewusstsein eine Einheit desselben einschliesst, die zwar im transscendentalen Sinne ideal ist, aber im empirischen Sinne (wo auf die transscendentale Relation der Gegenstände zum Bewusstsein nicht reflektirt wird) objektiv giltig; denn für das reflektirende Denken ist die durch die Einheit des Bewusstseins bedingte Einheit des Mannigfaltigen der Erfahrung gegenständliche Einheit. Aber der Gegenstand, welcher als das Correlat der Verknüpfung gedacht wird, ist nicht das, was die Erkenntniss möglich macht, er ist und bleibt uns nothwendig ein X; nicht deshalb, weil wir in besonderen Fällen die Verknüpfung der Erscheinungen im Gegenstande begreifen, nehmen wir als allgemeine Regel an, dass jedes Ereigniss eine Ursache habe, sondern ausgehend von der allgemeinen Regel bestimmen wir ihr gemäss die einzelnen Fälle der Erfahrung, welche an sich nichts über einen Zusammenhang besagen. In diesem Sinne erklärt Kant, dass ohne Unterschied alle Gesetze der Natur unter höheren Grundsätzen des Verstandes stehen, indem sie diese nur auf besondere Fälle der Erscheinung anwenden. „Diese allein geben also den Begriff, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält; Erfahrung aber giebt den Fall, der unter der Regel steht“ (Kr. 183).

Die allgemeine Formel des Causalgesetzes bei Kant ist die, dass „Alles, was geschieht (anhebt zu sein) etwas voraussetzt, worauf es nach einer Regel folge“, oder wie es in der 2. Aufl. kurz heisst: „dass alle Veränderungen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen geschehen“. Der Beweis hat seinen Angelpunkt in dem Begriffe der objektiven Zeitbestimmung. Wir unterscheiden, so argumentirt Kant, die objektive Zeitfolge der Erscheinungen von der subjektiven Ordnung ihrer Apprehension in der Wahrnehmung. Die letztere verläuft in einem zusammenhängenden Abfluss, in welchem das Einzelne völlig gleichgiltig gegen seinen Platz in der Reihe erscheint, denn die Einbildungskraft kann im allgemeinen zwei Zustände auf zweierlei Art verbinden, so dass der eine oder der andere

in der Zeit voraufgeht (Kr. 208). Indem nun aber der Inhalt der Wahrnehmung auf eine objektive Welt bezogen wird, wird jedes Element derselben an einer bestimmten Zeitstelle fixirt. Diese Fixirung kann nun nicht durch den Inhalt der Wahrnehmung bedingt sein, denn die Zeit, in welcher sie erfolgt, wird selbst nicht wahrgenommen und ist nur die Form, in welcher alles Mannigfaltige überhaupt vom Bewusstsein apprehendirt wird; also kann, so wird gefolgert, die Bestimmung der Existenz der Objekte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in einer Zeit überhaupt, also durch apriori verknüpfende Begriffe erfolgen.

In einer zweiten Entwickelung geht Kant davon aus, dass sowohl das objektiv Successive als das objektiv Simultane in der Apprehension nothwendig successiv sein muss, dass also die Ordnung der Apprehension keine Anweisung über das objektive Zeitverhältniss giebt. Welchen Sinn hat es nun demnach, so wird gefragt, überhaupt von einer objektiven Folge zu reden? Zur Antwort dient die Bemerkung, dass Objekte nichts bedeuten als den Inhalt möglicher Wahrnehmungen, und dass also eine objektive Folge nichts anderes bedeuten kann als die *einer Regel unterworfene Folge der Apprehension*. Die objektive Zeitordnung führt nicht nur immer den Begriff einer solchen Regel, welche sie der subjektiven Auffassung auflegt, mit sich, sie erschöpft sich auch in diesem Begriffe. Indem die Erscheinungen als sich gegenseitig ihre Stelle in der Zeitreihe bestimmend gedacht werden, gewinnt jede einen (relativ) festen Platz in derselben; es wird nicht mehr gleichgiltig sein, welche zuerst apprehendirt wird, sondern es wird eine Ordnung der Auffassung als die objektive sich von allen andern als subjektiven abheben. Annehmen aber, dass eine Erscheinung einer andern den Platz nach einer Regel bestimmt, heisst ein Causalverhältniss annehmen; demnach ist die Giltigkeit des Causalaxioms die Bedingung für die Möglichkeit einer objektiven Folge in den Wahrnehmungen. Dieser mehrfach von Kant variirte direkte Beweis wird noch durch den indirekten gestützt, dass, vorausgesetzt, das Causalaxiom wäre nicht giltig, es wäre also das

Eintreten eines Ereignisses nicht nach einer festen Regel an ein anderes gebunden, unsere ganze Erfahrung sich in ein „Spiel der Vorstellungen“ auflösen würde, dem die objektive Bedeutung abginge, denn die Folge der Apprehension wäre dann Eins und Alles und jeder Grund fehlte, ein Verhältniss als objektiv feststehende Folge von der nur beliebigen subjektiven Reihe der Apprehension zu trennen (Kr. 212).

Alle diese Argumente ruhen, wie man sieht, wesentlich auf dem schon in der transscendentalen Deduktion der Kategorien festgestellten Begriffe des Objektiven oder Gegenständlichen. Wer sich einmal nicht von der Anschauung losmachen kann, dass das Objektive ein absolut in sich ruhendes Gefüge sei, welches von der Erkenntniss nur nachgebildet wird, der wird dem Gedankengange Kants niemals beistimmen, vielmehr ihn als das Non plus ultra von Verdrehung befinden; weil derselbe uns allerdings durchgehends zumuthet, uns bei transscendentalen Betrachtungen der Vorstellung gegebener Objekte und objektiver Verhältnisse zu entschlagen, und vielmehr das Kriterium der Objektivität in Beziehungen zu suchen, welche das Vorgestellte im erkennenden Bewusstsein hat. Von jenem transscendenten Begriffe der Objektivität aus erscheint es selbstverständlich, dass die Erscheinungen an sich in einem festen Zeitverhältniss stehen, welches wir in der Wahrnehmung auffassen, und als unsinnig, die objektive Folge als einen besonderen Fall der successiven Apprehension einer Vielheit zu betrachten und zu fragen, was zu der letzteren hinzukommen muss, um die Absonderung einer Reihenfolge der Apprehension als der objektiv giltigen von allen andern als nur subjektiven zu bewirken, da ja die objektive Zeitreihe vor aller Erkenntniss gegeben sei, und demnach in der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dieser das Kriterium liege, ob wir gewisse Data in Gedanken in ihrer objektiven Ordnung auffassen, oder sie in einer nur subjektiv giltigen Weise in der Phantasie aneinanderreihen; auch sei ja, wenn man sich einmal auf den Standpunkt des Subjekts stellen wolle, in der Wahrnehmung jederzeit die Reihenfolge des Einzelnen von vornherein bestimmt,

das Subjekt könne gar nicht im Zweifel sein, wie es etwa die Erscheinungen verbinden solle, es sei vielmehr zu einer bestimmten Ordnung ihrer Auffassung gezwungen, und diese eben sei die objektive Zeitordnung.

Das Thatsächliche an dem letzteren Einwande wird Niemand leugnen wollen: wir haben es natürlich nicht in unserer Gewalt, die Wahrnehmungen so oder so aneinanderzureihen, aber wer sagt, dass diese Reihenfolge absolut keine andere sein könnte? Der Begriff der unvermeidlichen Nothwendigkeit wird hier erst nachträglich hinzugebracht; in der Wahrnehmung begriffen, können wir natürlich die Erscheinungen jedesmal nur in einer Ordnung gegeben haben und nicht zugleich in einer anderen, dies ist ganz selbstverständlich; wir können auch nicht während der Wahrnehmung versuchen, die Succession von A auf B als eine solche von B und A wahrzunehmen, die Ordnung wird immer nur eine sein können, das liegt in der Natur der Auffassung; ebenso ist in jedem phantastischen Vorstellungslaufe die Ordnung der Vorstellungen auf einmal nur eine ganz bestimmte. Erst nachher kommt der Unterschied, dass wir im letzteren Falle jede andere Abfolge derselben Bilder als ebenso gut ansehen wie die erste, während wir im ersteren den Gedanken hinzubringen, dass nur jene eine Aneinanderreihung der Wahrnehmungen der Folge der Erscheinungen entspricht; durch diesen Gedanken erst wird sie als eine nothwendig gegebene hingestellt, während sie an sich nur eindeutig gegeben ist.

Für den allgemeinen Gedanken, dass die Erkenntniss (auch die empirische Anschauung) nicht durch die Beziehung auf einen von ihr unabhängigen (transscendenten) Gegenstand ihre Giltigkeit gewinnen kann, welcher in der ganzen Angelegenheit von der höchsten Entscheidung ist, hat übrigens Kant noch besonderen Beweis beigebracht. Dieser ist, dass die Zeit nicht selbst wahrgenommen wird, und dass demnach der einzelnen Wahrnehmung ihre Zeitstelle nicht auf Grund ihrer Coincidenz mit einem bestimmten Zeitelemente angewiesen werden kann; mit anderen Worten: eine absolute, an sich

bestehende Zeit ist nicht gegeben, und das objektive Zeitverhältniss, welches wir von den Erscheinungen aussagen, kann kein Verhältniss in der absoluten Zeit sein, sondern kommt zu Stande dadurch, dass wir die Erscheinungen als von einander abhängig setzen, wodurch sie sich gegenseitig ihren Platz in der Zeit bestimmen (relative Zeitbestimmung). Es könnten weiter noch alle die Argumente angeführt werden, welche gegen den transscendent-realen Charakter der Zeit sprechen, um die Annahme einer unabhängig gesetzten und im Erkennen nur copirten Zeitordnung der Erscheinungen zu widerlegen; ist die Zeit nichts an und für sich Bestehendes, oder ist wenigstens diese an und für sich bestehende Zeit nicht in der Wahrnehmung gegeben, so versteht sich von selbst, dass das Verhältniss, welches wir in der Erfahrung Folge nennen, auf Grund anderweiter Beziehungen der Erscheinungen gedacht werden muss. Gegen Kant könnte man nur von diesem Gesichtspunkte aus das einwenden, dass er ja die Zeitform als reine Anschauung gegeben sein lässt, und dass somit schon auf Grund der blossen Anschauung, mithin ohne Betheiligung des Causalbegriffes, die Zeitverhältnisse der Erscheinungen bestimmt sein müssten. Da ist nun aber zu bedenken, dass nach Kant die Anschauung, auch die reine Anschauung, niemals objektiv giltige Erkenntniss für sich allein giebt; alles Mannigfaltige der Apprehension ist ja, wie es oben hiess, in der Form der Zeit gegeben; soll diese als objektive Zeit gedacht werden, so muss nach den allgemeinen Principien der Kritik noch ein reiner Verstandesbegriff hinzukommen.

Den präcisesten Beweis dafür, dass die objektiven Zeit- (und auch Raum-) Verhältnisse nicht sinnlich gegeben sind, weder in der empirischen noch in der reinen Anschauung, sondern durchaus auf dem Gedanken des Causalzusammenhanges sich aufbauen, liefern wohl die Bestimmungen, auf welche die Physik (resp. Dynamik) sich geführt findet, wenn sie versucht die objektive Zeit, mit welcher sie rechnet, genauer zu definiren. Es ergiebt sich, dass eine solche Definition und eine Messung der Zeit nur auf Grund des Trägheits-

gesetzes und des mit ihm in Verbindung stehenden Grundgesetzes der Kraftwirkung möglich ist; nicht auf Grund einer fest gegebenen Zeitreihe bestimmen wir, welche Bewegungen gleichförmig, welche beschleunigt sind, wo also kein Wirken, und wo ein solches stattfindet, sondern gewisse Bewegungen sehen wir von vornherein als Trägheitsbewegungen an, oder was auf dasselbe hinauskommen würde, wir nehmen zuerst gewisse bestimmte Formen des Wirkens an und auf Grund deren bestimmen wir die objektive Zeit*).

Seit Schopenhauer ist der Einwurf gegen Kant trivial geworden, dass, wenn die objektive Zeitauffassung nur durch den Begriff der causalen Verknüpfung der Erscheinungen möglich würde, dann alles Aufeinanderfolgen von Ereignissen als ein Erfolgen betrachtet werden müsste, was thatsächlich nicht der Fall sei; die Töne einer Musik z. B. fassten wir ja doch als objektiv auf einander folgend auf, ohne dass wir sie deshalb als causal verknüpft ansehen u. s. w.**). Wir glauben, dass Kant unschwer hiergegen zu vertheidigen ist. Denn wenn er lehrt, dass jedes Ereigniss nur dadurch einen bestimmten Platz in der Zeit gewinnt, dass es auf ein Antecedens bezogen wird, mit dem es nach einer Regel verknüpft ist, so muss deshalb doch nicht gerade die Erscheinung, die vor einem Ereigniss wahrgenommen wurde, die Ursache sein; es muss nur überhaupt jede Erscheinung in eine causale Reihe eingeordnet werden, aber es brauchen deshalb Erscheinungen, die gerade nach einander gegeben sind, nicht unter einander eine solche Reihe zu bilden, sie können auch verschiedenen neben einander herlaufenden Reihen angehören; Kant verlangt nicht eine linear fortlaufende Causalverknüpfung, sondern erlaubt sehr wohl die Vorstellung eines Systems gleichzeitiger Zusammenhänge, so dass alle Erscheinungen zusammen ein Gewebe bilden, in welchem aber doch jeder einzelnen Erscheinung in objektiv gültiger Weise der Platz nur nach

*) Vgl. die vorzügliche Abhandlung von Lange, Geschichte des Bewegungsbegriffes (Wundt's Studien Bd. 3).

**) Vierfache Wurzel des Satzes u. s. w. §. 23.

Massgabe ihrer causalen Verknüpfung mit anderen bestimmt wird. Mag also die Partei Schopenhauer's beweisen, dass wir die objektive Succession von Tönen uns denken können, ohne auf die Abhängigkeit derselben von Ursachen und auf das Zeitverhältniss dieser Ursachen Rücksicht zu nehmen. Auf ähnliche Weise erledigt sich das weitere Bedenken desselben Philosophen, dass wir von den wenigsten Erscheinungen ihre causale Abhängigkeit kennen, und doch ihr objektives Zeitverhältniss von einem bloss subjektiven zu unterscheiden wissen. Kant behauptet nicht, dass wir die Ursachen in concreto kennen, sondern nur, dass wir den Begriff der Causalität im allgemeinen anwenden müssen. Bedenklicher erscheint Sch.'s Vermuthung eines Cirkels in dem Umstande, dass die Erkenntniss der Objektivität einer Zeitfolge vom Causalbegriffe abhängig gemacht wird, und dass andrerseits das einzige Kriterium für die Anwendung desselben die gegebene Succession der Erscheinungen sein soll. Aber nichts hindert im letzteren Falle zunächst an das nur subjektive Successionsverhältniss in der Apprehension zu denken, welches weiterhin (indem es sich öfters wiederholt), durch die Subsumtion unter die Kategorie der Causalität zum Range einer objektiven Folge erhoben wird.

VIII. Die conkrete Gestaltung des Causalbegriffes.

Die ganze Beweisführung Kant's bestätigt aufs Neue den Satz, dass das einzige empirische Kriterium des Causalzusammenhanges zweier Erscheinungen ihre Aufeinanderfolge ist, denn eine Ursache voraussetzen heisst etwas voraussetzen, wodurch das Nachfolgende seinem Dasein noch nothwendig und nach einer Regel in der Zeit bestimmt ist (Kr. 218). Die Kritik selbst erhebt den Einwurf, dass doch thatsächlich in vielen Fällen der Erfahrung Ursache und Wirkung zugleich sind; ja Kant geht soweit zu behaupten, dass „der grösste Theil der wirkenden Ursachen in der Natur mit ihren Wirkungen zugleich ist, und die Zeitfolge der letzteren nur dadurch veranlasst wird, dass die Ursache ihre ganze Wirkung

nicht in einem Augenblicke verrichten kann", während im Augenblicke der Entstehung die Wirkung mit der Causalität der Ursache jederzeit zugleich ist, weil, wenn diese einen Augenblick vorher aufgehört hätte zu sein, jene gar nicht entstanden wäre (ibid). Somit scheint er seinen eigenen anfänglichen Begriff aufzuheben, aber in der That handelt es sich nur um eine Vertiefung desselben, durch welche jede der beiden Auffassungen des Zeitverhältnisses zwischen Ursache und Wirkung eine relative Berechtigung erhält.

Warum kann zunächst zwischen Ursache und Wirkung keine leere Zeit gedacht werden? Offenbar ist es der Begriff der nothwendigen Verknüpfung, welcher diesen Fall ausschliesst; und allerdings, indem wir uns die Erscheinungen im causalen Zusammenhange denken, müssen wir auch für jene Verknüpfung ein Correlat in der Erscheinung annehmen oder doch wenigstens alle Beziehungen derselben diesem Begriffe entsprechend denken: wir suchen den Begriff zu realisiren. Wären nun aber Ursache und Wirkung durch eine leere Zwischenzeit getrennt, so würde für jenen Begriff keinerlei Anhalt gegeben sein, die betreffenden Phänomene würden völlig isolirt neben einander stehen, und es wäre aus keiner ihrer äusseren Beziehungen eine nähere Verknüpfung zu ersehen. Somit müssen beide jedenfalls in zeitlicher Berührung gedacht werden, und die Frage ist nunmehr, ob Ursache (oder die Causalität der Ursache) und die erste Entstehung der Wirkung in zwei getrennte, unmittelbar auf einander folgende Augenblicke fallen oder in einen. Man sieht damit schon, dass die ganze Angelegenheit nicht empirisch entschieden werden kann.

So fein ist die physikalische Untersuchung nicht und kann sie niemals sein, dass sie zwei successive Momente der Zeit unterscheiden könnte, das aber würde nöthig sein, um über das wahre Zeitverhältniss der Ursachen und Wirkungen experimentell zu entscheiden; die gröberen Beobachtungen geben weder für die eine noch für die andere Ansicht einen Beweis. Man frage den Physiker, ob der Erwärmungsprocess der Luft zugleich mit der Anzündung eines Feuers beginnt,

oder einen Moment später; oder ob der Druck eines gegen einen anderen anprallenden Körpers schon im ersten Zeitdifferential der Berührung, oder erst im zweiten eine Beschleunigung zur Folge hat; er wird nichts entscheiden können. Zwar merken wir die Erwärmung eines Zimmers erst eine gute Weile nach Anheizung des Ofens, und somit scheint die Wirkung der Ursache in handgreiflicher Weise nachzufolgen; erwägen wir aber, dass die Wärme fortgeleitet werden muss, um von uns empfunden zu werden, dass somit eine ganze Reihe von Wirkungen stattfinden, von denen wir die allererste gar nicht genau fixiren können, so werden wir die Hoffnung aufgeben, nach irgend einer Messmethode die Gleichzeitigkeit oder Folge der ersten Wirkung mit der Entzündung des Feuers experimentell auszumachen. Allerdings scheint nun, da der ganze Process der Fortpflanzung vom Ofen bis zu uns eine merkliche Zeit erfordert, auf jede der diese Fortpflanzung vermittelnden Wirkungen auch nothwendig eine Zeit zu entfallen; sei z. B. die gesammte Zeit n Sek. und nehmen wir m Vermittelungen an, so ist die Zeit einer solchen $\frac{n}{m}$ Sek. Wer kann nun aber feststellen, wie viele Vermittelungen, also Elementarwirkungen, hier stattfinden? An sich (bei Annahme continuirlicher Ausdehnung des Mediums) ist gar nicht zu ersehen, wie weit wir in der Unterscheidung von Theilchen und Wirkungen gehen können; nimmt man diskrete Atome an, so zeigt sich, dass die Zeit der Fortpflanzung hauptsächlich dazu verbraucht wird, dass jedes Atom bis zu seinem Nachbar sich bewegt, um ihn anzustossen, die Zeitdauer des Stosses selbst fällt aus der Rechnung aus. In anderen Fällen scheinen Ursache und Wirkung bestimmt gleichzeitig zu sein*): im Momente der Berührung von Zink und Schwefelsäure beginnt der chemische Process zwischen ihnen; aber es wird für alle chemischen Betrachtungen und Versuche ganz gleichgiltig sein, ob wir

*) Es ist mangelhafte physikalische Ueberlegung, wenn Kant hier den Ofen und die Stubenwärme anführt.

die Berührung und den Beginn des Processes als absolut gleichzeitig setzen oder als unmittelbar successiv.

Wie verhält sich nun der Begriff der nothwendigen Verknüpfung zu den beiden Fällen? Es ist klar, dass es am meisten in seinem Sinne wäre, wenn wir Ursache und Wirkung als gleichzeitig denken; die Gleichzeitigkeit würde am besten derjenigen Unmittelbarkeit entsprechen, mit welcher der logische Grund die Folge setzt. Dagegen schliesst nun der thatsächliche Verlauf der Ereignisse die strenge Gleichzeitigkeit aus (wie Hume und später Schopenhauer betont haben, die Hauptverfechter der Successionstheorie): wäre jede Wirkung mit ihrer Ursache gleichzeitig, so würde ja der ganze Weltlauf sich in einen Moment zusammenziehen. Und so sehen wir denn, dass hier ein Widerstreit zwischen einer Forderung des Denkens, welches seinen Begriff der nothwendigen Verknüpfung des Geschehenden zu realisiren sucht, und der thatsächlichen Beschaffenheit unserer sinnlichen Anschauung, welche eine Vielheit successiver Data aufweist, besteht. Ohne uns auf Kritik derjenigen Ansichten ausführlich einlassen zu können, welche einseitig entweder nur dem Principe der Succession oder derjenigen der Gleichzeitigkeit Recht geben wollen, müssen wir doch behaupten, dass beide Principien, wenn auch einander widerstreitend, doch in den transscendentalen Bedingungen des Erkennens ihre Berechtigung finden; indem das eine ein Postulat auf Grund des intellektuellen, das andere ein solches auf Grund des sinnlichen Faktors der Erkenntniss darstellt. Es wird durchgehends unmöglich sein, die strenge Einheit, welche im reinen Verstandesbegriff liegt, mit der Vielheit der sinnlichen Anschauung in dem empirischen Begriffe des Erfahrungsobjektes zu verschmelzen, und so wird in jedem empirischen Begriffe nothwendig ein Widerstreit verschiedener Bestimmungen desselben bestehen; man mag versuchen, mit Herbart denselben durch Umbildung jener Begriffe zu verringern, wogegen sich vom Gesichtspunkte der Kant'schen Kritik nichts wird sagen lassen, sofern nur jene „Spekulation" eine besonnene, mit kritischem Bewusstsein verbundene ist, aber

es wird nie gelingen, wie aus den Betrachtungen der transscendentalen Erkenntnisslehre hervorgeht, jenen Widerstreit ganz zu beseitigen, ausser wenn man in kühnem Fluge die sinnlichen Bestimmungen der Begriffe ignorirt und nur sich an die intellektuelle Form derselben hält.

Kant hat zwischen den entgegengesetzten Tendenzen, die der Causalbegriff auf die Erfahrung angewandt in sich schliesst, eine Versöhnung zu schaffen gesucht durch die Unterscheidung von Zeitablauf und Zeitordnung. Es ist kein Zeitraum zwischen Ursache und Wirkung, dies ist von vornherein festgestellt, und insofern sind beide dem Zeitablauf nach gleichzeitig, trotzdem sind sie aber der Zeitordnung nach successiv, d. h. die Ursache muss immer zuerst gesetzt sein, wenn die Wirkung sein soll; obwohl also beide in der gemeinen Zeit zusammenfallen, so muss doch die Wirkung in der Richtung der laufenden Zeit mit der Ursache verbunden sein, etwa wie zwei Punkte im Raume zusammenfallen können, während doch noch durch beide eine Gerade von ganz bestimmter Richtung geht. Man kann sagen, dass diese Disjunktion spitzfindig sei; zugegeben, so liegt doch die Spitzfindigkeit in der Anschauung der Zeit selbst inbegriffen. Die Zeit als Continuum enthält genau denselben Widerspruch, der zwischen dem Gedanken der Succession und der Gleichzeitigkeit zweier Erscheinungen besteht. Wir unterscheiden einzelne Momente der Zeit; wenn wir aber daran gehen uns dieselbe aus Momenten zu construiren, so werden wir damit nicht fertig werden, ausser wir lassen benachbarte Momente so in einander fliessen, dass sie zusammenfallen, sonst würde die Linie keinen Zusammenhang gewinnen, und doch auch getrennt bleiben, sonst würde sie keine Ausdehnung gewinnen. Die Anschauung des zeitlichen Continuums schliesst also, wie nach Kant'schen Principien auch natürlich, genau den Widerstreit in sich, welcher sich bei der Deutung des äusseren Verhältnisses der Ursachen und Wirkungen hervorthut; und die Reihe der Ursachen und Wirkungen haben wir uns genau so wie das Zeitcontinuum zu denken, mit dem einzigen Unter-

schiede, dass eine Causalreihe ungleichartige, die Zeitreihe gleichartige Glieder enthält; wer an der letzteren keinen Anstoss nimmt, wird es auch bei der ersteren nicht zu thun haben und zugestehen müssen, dass die Vorstellung der Folge mit gleichem Recht wie die der Gleichzeitigkeit auf Ursachen und Wirkungen anzuwenden ist. Nur ein Bedenken ist zu erledigen; haben wir Ursache und Wirkung im Continuitätsverhältniss zu denken, so ist eine einzelne Ursache mit einer einzelnen Wirkung so wenig denkbar, wie zwei continuirlich zusammenhängende Punkte; es muss immer eine Reihe unbestimmt vieler Glieder sein. Dem entspricht nun aber auch die Erfahrung aufs beste; es wird kaum möglich sein, irgendwo einen einzelnen isolirten Vorgang aufzuweisen; alle Wirkungen, die wir beobachten, zerfallen in eine Reihe von Partialwirkungen, und es steht gar nichts im Wege, sich diese Reihe in jedem Falle als ins Unendliche auflösbar vorzustellen.

Obwohl Kant die Causalität als die Verknüpfung zweier Erscheinungen in der Zeit definirt, so ist er doch weit entfernt, wie in den letzten Betrachtungen hervorgetreten ist, den Begriff des Wirkens als einen physikalisch ungiltigen zu verwerfen; er behauptet vielmehr, dass die „Causalität auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft und dadurch auf den Begriff der Substanz“ führt, (Kr. 219) und sucht so für die der dogmatischen Metaphysik geläufigen Begriffe auch im Zusammenhange der kritischen Transscendentalphilosophie einen Platz zu schaffen. Da er die Ableitung derselben aus dem Causalbegriffe nicht leistet, weil dies ausser seines Vorhabens in der Kritik liege, so sind wir auf eine freie Construktion dieses Zusammenhanges angewiesen.

Die Grundlage, auf welcher man von der Causalität als einer Verknüpfung des Successiven auf den Begriff des Wirkens gelangen kann, kann nun unbedingt nur der Substanzbegriff bilden. Für Hume konnte der Gedanke des Wirkens schon aus dem Grunde keinen Sinn gewinnen, weil er die Beziehung der Erscheinungen auf Dinge resp. Sub-

stanzen, an denen sie entweder als Eigenschaften haften oder als Zustände sich ereignen, schlechterdings als illusorisch verwarf (Phänomenalismus). Da Kant dem Begriffe der Substanz dieselbe empirische Realität zugesteht, wie demjenigen der Causalität, so wird es nicht nur statthaft, sondern sogar nothwendig sein, die nothwendige Verknüpfung, die zwei Erscheinungen als Ursache und Wirkung haben, in Verbindung zu denken mit ihrer Inhärenz in Substanzen, wenn man überhaupt darauf aus ist, die Einheit, welche in den Verstandesbegriffen gedacht wird, in den empirischen Objekten sich realisirt, d. h. den mannigfaltigen Bestimmungen der letzteren wirklich zu Grunde liegend zu denken. Eine Wirkung ist nun jedesmal etwas, das anhebt zu sein, also nicht eine Substanz, sondern ein Accidens; ebenfalls wird die Ursache nicht eine Substanz nach ihrer allgemeinen Natur, sondern eine solche in einer bestimmten, erst selbst entstandenen Verfassung sein müssen. Daher nennt zwar Kant im allgemeinen nach dem Vorgange der Metaphysiker die Dinge selbst Ursachen, aber er hebt doch besonders die Causalität der Ursache als etwas Beginnendes und Endendes hervor, lässt mithin die Veränderung der einen Substanz an einen Zustand der anderen geknüpft sein. Zuletzt muss nun aber doch der Grund der Nothwendigkeit, mit welcher ein Zustand α der Substanz A die Wirkung β in Substanz B setzt, in A selbst gesucht werden, da ja α in A inhärirend gedacht werden muss, und somit kommt man ersichtlich auf den Begriff der Kraft im gewöhnlichen Sinne, den die ältere Metaphysik genauer zu fixiren suchte. Die verschiedenen Bestrebungen freilich, die Nothwendigkeit, mit welcher ein Zustand in A einen solchen in B nach sich zieht, zu veranschaulichen, werden vom Gesichtspunkte Kant's als zwecklos, als „Grillen", wie es in Bezug auf die Forschung nach dem inneren Wesen der Materie hiess, erscheinen. Denn empirische Substanzen sind nicht Dinge an und für sich, und die nothwendige Abhängigkeit, in welche wir B von A setzen, widerspricht deshalb nicht ihrem Begriffe als Substanzen, da ja mit dem Substanzbegriffe nur eine be-

sondere Art der Einheit in den Erscheinungen gedacht wird; ebensowenig aber wird sich auch von der Art, wie eine Substanz auf eine andere Einfluss hat, positiv Rechenschaft ablegen lassen; die Kraft wird uns hiernach, da in ihrem Begriffe eine synthetische Einheit der Erscheinungen gedacht wird, in concreto immer unverständlich bleiben, denn die Einheit liegt immer nur im Begriffe, lässt sich aber nie in dem Mannigfaltigen der Anschauung als gegeben vorstellen, was zum völligen Begreifen gehören würde. Kant ist daher in der Naturphilosophie durchaus Positivist; zwar construirt er in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften die Materie, aber er denkt nicht daran, dabei den Begriff eines absolut einfachen Wesens zu Grunde zu legen, sondern definirt dieselbe durch eine Mehrheit selbständiger Prädikate, und führt Kräfte ein, ohne sich weiter zu fragen, wie dieselben möglich sein sollen.

IX. Die Wechselwirkung.

Wir haben oben die Bedenken erwähnt, welche sich bei der Betrachtung der metaphysischen Deduktion der Wechselwirkung als einer besonderen synthetischen Verstandesfunktion ergeben. Nach Cohen entscheidet sich nun aber die Frage wegen der Berechtigung der einzelnen Kategorien wesentlich in den Beweisen der synthetischen Grundsätze, weil sich hier erst zeigen soll, welches die Bedingungen möglicher Erfahrung sind; sehen wir deshalb, wie es in diesem Zusammenhange um den betreffenden Begriff steht.

Nachdem wir im Vorigen Kant darin zugestimmt haben, dass nur dadurch die Folge der Erscheinungen als eine objektive gedacht und aufgefasst werden kann, dass wir sie alle in causaler Verknüpfung denken, so werden wir auch dem Grundgedanken des transscendentalen Beweises des Satzes von der allgemeinen Wechselwirkung aller Substanzen zustimmen müssen, dass nämlich, auch um Erscheinungen als gleichzeitig aufzufassen, nicht die blosse sinnliche Anschauung genügt, sondern ein Verstandesbegriff erforderlich ist. Das

Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung ist ja, wie Kant constatirte, durchgehends in der Apprehension nacheinander gegeben; und wenn nun schon die Auffassung der Folge als einer objektiv bestimmten nur durch den Gedanken der Causalität möglich ist, so wird erst recht ein Verhältniss wie die Gleichzeitigkeit, welches in der Apprehension gar nicht vorkommen kann, auf einem Verstandesbegriffe beruhen müssen. Es fragt sich nur, was für einer dies ist; und der Antwort, die Kant hierauf giebt, können wir nicht beistimmen. Sollen Erscheinungen, so argumentirt er, als objektiv gleichzeitig gedacht werden, so müssen sie in der Apprehension wechselseitig auf einander folgen können, und zwar muss die Möglichkeit dieser wechselsweisen Folge als im Objekt bestimmt gedacht werden, folglich muss eine jede der Erscheinungen als durch die andere causal bestimmt angesehen werden, sie müssen also in Wechselwirkung stehen.

Es scheint uns, dass Kant hier einen Trugschluss begeht. Denn wenn A und B als gleichzeitig gelten sollen, so dürfen von den möglichen Ordnungen derselben nicht sowohl beide als objektiv angesehen werden, sondern keine von beiden, es muss gerade jedes Zeitverhältniss, in welches sie in der Apprehension gebracht werden, als nur subjektiv giltig verstanden werden, und somit fällt hier jeder Begriff einer objektiven Zeitordnung, also auch derjenige einer wechselseitigen Causalität hinweg. Und wollte man übrigens der Beweisführung Recht geben, so würde man ja statt auf eine neue Kategorie auf die schon bekannte der Causalität zurückkommen, die jetzt nur in einer höchst seltsamen Weise angewandt wäre, so zwar, dass ihr Begriff eigentlich aufgehoben wird, denn es ist undenkbar, dass A auf B und B auf A folge.

Wodurch denken wir nun die Gleichzeitigkeit der Objekte? Es ist der allgemeinere Begriff der Gemeinschaft, den Kant in seinen Erörterungen häufig gebraucht, und nur fehlerhafter Weise immer mit demjenigen einer Wechselwirkung gleichsetzt. Indem wir eine Vielheit von Elementen gleichzeitig setzen, denken wir sie uns nothwendig als ein

Ganzes bildend, also unter einander verbunden. In der empirischen Anschauung scheint nun das Verbindende schon in dem einheitlichen Raume zu liegen, welcher eine Vielheit von Substanzen einschliesst. In der That ist Zusammengehörigkeit im Raume wohl der richtigere Ausdruck für das hier in Frage stehende Verhältniss als Gleichzeitigkeit; die sogenannte Gleichzeitigkeit ist im Grunde gar kein Zeitverhältniss, denn in der Zeit wird immer nur das Nacheinander zusammengefasst, Dinge, welche gleichzeitig sind, werden in einer zur Dimension der Zeit gewissermassen senkrechten Dimension betrachtet, und das entsprechende sinnliche Bild für das Gleichzeitige bieten also vielmehr die Elemente des Raumes. Damit scheint nun aber jene Gemeinschaft nicht auf einer intellektuellen Synthesis (Kategorie), sondern doch nur auf sinnlicher Wahrnehmung zu beruhen und die gewöhnliche Meinung scheint Recht zu haben, welche glaubt, dass wir die Gemeinschaft der Dinge (ihre Zusammengehörigkeit in einer Wirklichkeit) ebenso sinnlich wahrnehmen, wie den Lauf der Ereignisse. Dem gegenüber ist zu erinnern, dass das einheitliche Raumbild durchaus nicht rein sinnlich ist; das Sinnliche am Raume ist nur die Mannigfaltigkeit von Elementen, welche die Auffassung des Nebeneinander mitbedingt; indem wir uns aber diese Elemente zu einem Ganzen verbunden denken, wird eine Synthesis vollzogen: die einheitliche Raumanschauung beruht durchaus auf der synthetischen Einheit der Apperception*).

Deshalb steht denn auch die Raumform den Dingen nicht fremd, als blosses Gefäss gegenüber; wie Kant an anderer Stelle hervorhebt, hängt davon, dass uns Substanzen nur im Raume gegeben sind, die Relativität aller ihrer Bestimmungen ab. Wir können, wie jeder denkende Physiker weiss, die Erfahrungsobjekte (resp. die Materie, das Objekt der theoretischen Physik) nicht durch absolute, ihnen unabhängig von anderen zukommende Eigenschaften definiren,

*) Dies hat zuerst Cohen klar gelegt. Vgl. Kant's Theorie der Erfahrung p. 141 u. a.

sondern nur durch lauter Relationen zu andern dergleichen; und so hängt denn mit dem räumlichen Beieinander (der communio nach Kant) ein commercium der Dinge zusammen. Aber dies Verhältniss ist keine Art der Causalität, denn es hat mit der Zeitfolge nichts zu schaffen, sondern beruht auf einer besonderen Art der Synthesis, vermöge deren wir die räumliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen gemäss der synthetischen Einheit der Apperception in Eins zusammenfassen.

Man kann nur einwenden, dass doch jene Relativität in den Bestimmungen der Objekte empirisch durch Causalität jederzeit gedeutet werde; aber diese Meinung erweist sich bei genauerer Betrachtung als irrig, es ist vielmehr so, dass wir den Gedanken der Causalität nach Massgabe jener Relativität der Dinge modificiren. Zwar ist es physikalisch richtig, dass die Farben der Körper abhängen von der Einwirkung des Lichtes auf dieselben, aber um uns eine Einwirkung des Lichtes zu denken, müssen wir anderweite Beziehungen des Substrats der Körper zu demjenigen des Lichts voraussetzen; wir reduciren alle Eigenschaften der Dinge auf Wirkungen von Kräften, aber jene Kräfte selbst sind nicht absolute Bestimmungen, sondern Relationen.

Indem wir die causale Verknüpfung der Erscheinungen auf der Basis des Substanzbegriffes uns begreiflich zu machen suchen, kommen wir erst vermittelst der nothwendigen Relativität aller den Substanzen beizulegenden Prädikate zu dem physikalischen Begriff der Wechselwirkung. Da alle Eigenschaften und Zustände Relationen sind, so kann auch jede Aenderung nur eine Relationsänderung sein, und mithin betrifft jede Wirkung nothwendig zwei Substanzen. Da die Ursache einer Veränderung immer in einer andern zu suchen ist, welche sich auch zwischen zwei Objekten vollzogen haben muss, so ergiebt sich, dass wir uns auch das Wirken (die Handlung, durch welche wir uns die nothwendige Setzung des Effektes bei gegebener Ursache aus dem Wesen der Substanz zu erklären suchen) nothwendig zweiseitig, in einer Beziehung zwischen zwei Substanzen stattfindend zu denken haben.

Gegen Kant ist hauptsächlich zu betonen, dass der Begriff der Wechselwirkung sich hiernach gar nicht unmittelbar auf das Verhältniss gegebener Erscheinungen bezieht, wie der Causalbegriff, sondern der theoretischen Deutung dieser Verhältnisse durch den Substanzbegriff entspringt, und in diesem abgeleiteten Sinne ist der Begriff doch wohl auch in dem Theorem gemeint, welches der Philosoph in seiner Naturphilosophie aufstellt: Alle Wirkung in der Natur ist Wechselwirkung; er dient hier zur genaueren Bestimmung unserer Vorstellung der Causalität und kann deshalb keinesfalls als besondere Kategorie gelten, da die Gleichung Causalität = Wechselwirkung die Selbständigkeit der einen von beiden aufheben würde.

X. Natur und Freiheit.

Sobald der Zusammenhang der Erfahrungsobjekte nach Verstandesbegriffen als ein absolut vollendeter, die intellektuelle Einheit im Gegenstande als völlig realisirt gedacht werden soll, erweitert sich die legitime Anwendung der Kategorie zur transscendentalen Idee, deren objektive Giltigkeit durch keine Deduktion erwiesen werden kann. Dieser Art ist die Idee eines Weltganzen. Durch die transscendentalen Naturgesetze ist zwar eine Einheit der Natur aber nur im formalen Sinne bedingt; in Rücksicht auf das Mannigfaltige, das etwa in diese Formen fällt, hat der Begriff einer Einheit der Natur keinen Sinn; Natur im materiellen Sinne verstanden reicht soweit, als Gegenstände in der Erfahrung gegeben werden können, nach dieser Seite aber ist eine Vollständigkeit nicht abzusehen. Somit werden auch nothwendig die Reihen, welche entstehen, indem wir die Erscheinungen nach Massgabe der Analogien der Erfahrung auf einander beziehen, unabgeschlossen sein.

Wenn wir also z. B. nach dem Causalprincip jede Veränderung auf eine Ursache beziehen, so kommen wir zu einer Reihe, in welcher uns ein fortgehender Regressus*) vom Be-

*) Der Progressus von der Bedingung zu ihren Folgen ist ein will-

dingten zur Bedingung aufgegeben ist, aber es hat keinen Sinn alle Glieder der Reihe auch als gegeben anzusehen; denn Gegenstände sind für uns niemals an sich selbst, sondern „nur in der Erfahrung gegeben und existiren ausser derselben gar nicht"; dass es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muss allerdings eingeräumt werden; aber es bedeutet nur so viel, dass wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten. (Kr. 409.) Für den kritisch Denkenden ist also die Wirklichkeit nicht eine Totalität an sich selbst gegebener und verknüpfter Elemente, sondern ein Gefüge, welches wir uns von den gegebenen Wahrnehmungen ausgehend mittelst der Synthesis nach Verstandesbegriffen construiren, dessen einzelne Glieder nur durch die Beziehung auf jene Wahrnehmungen Realität haben, und nur in dem Umfange, bis zu welchem jene Synthesis geht. Das „dogmatische" Denken, welches davon ausgeht, dass die Erfahrungsobjekte Dinge an sich selbst sind, und demnach das Bedingte nur dadurch als gegeben ansehen kann, dass auch alle seine Bedingungen gegeben sind, verwickelt sich nach Kant unfehlbar in Widersprüche: die Antinomien, von denen wir hier nur diejenige zwischen „Natur" und „Freiheit" betrachten, die sich auf die Causalreihe bezieht.

Alles was geschieht, so lässt Kant den „Dogmatiker" (d. i. den dogmatischen Rationalisten) sagen, setzt einen Zustand voraus, auf welchen es nach einer Regel folgt; dieser Zustand muss seinerseits selbst geworden sein, u. s. w. ins Unendliche. Demnach wäre aber für kein Ereigniss eine Vollständigkeit der Bedingungen gegeben, und das Geschehende hätte, dem Causalgesetz zuwider, keinen eigentlichen Grund; es muss also eine „absolute Spontaneität" der Ursachen angenommen werden, d. h. „eine Causalität, durch welche etwas geschieht, ohne dass die Ursache davon noch weiter durch

kürlicher nicht nothwendiger Begriff der reinen Vernunft, „weil wir zur vollständigen Begreiflichkeit dessen, was in der Erscheinung gegeben ist, wohl der Gründe, nicht aber der Folgen bedürfen". (Kr. 349.)

eine andere vorhergehende Ursache nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sei". Der „Empirist" führt den entgegengesetzten Beweis; liesse eine frei wirkende Ursache eine Reihe von Wirkungen ins Leben treten, so würde doch ihre Handlung selbst ein Zustand sein, der in einem gewissen Zeitpunkte eintritt; nach dem Causalgesetz muss dann aber ein anderer Zustand vorhergegangen sein, auf welchen jener nach einer Regel folgt, mithin giebt es keine Freiheit. Jede der beiden Ansichten vermag sich also auf Vernunftgründe zu stützen; der Empirismus empfiehlt sich ausserdem dem wissenschaftlichen Denken dadurch, dass er nicht nöthig hat die Kette der Naturordnung zu verlassen und zu Begriffen überzugehen, welche von allen empirischen gänzlich verschieden sind, wie derjenige einer freien Ursache; er erlaubt nicht die Forschung irgendwo abzubrechen und „irgend eine Epoche der Natur für die schlechthin erste anzunehmen, oder irgend eine Grenze seiner Aussicht in den Umfang derselben als die äusserste anzusehen", und weist vielmehr die Wissenschaft auf den einzigen Weg, durch welchen die Einsicht in die Dinge erweitert werden kann, die Erfahrung; er wird jedoch selbst dogmatisch, indem er dasjenige „dreist verneint, was über der Sphäre seiner anschauenden Erkenntniss ist, und so selbst in den Fehler der Unbescheidenheit fällt". Der Dogmatismus hingegen hat theoretisch den Vorzug, dass er die „ganze Kette der Bedingungen fassen und die Ableitung des Bedingten ergreifen kann", und entspricht überdem dem praktischen Interesse, welches verlangt, dass der Mensch in seinen Handlungen frei und über den Naturzwang erhaben sei; denn es hindert ihn Nichts den Menschen als eine spontan wirkende Ursache innerhalb des Naturganzen anzusehen.

Aber der ganze Streit, so tritt Kant zwischen die Parteien, dreht sich um einen falschen Begriff; die Welt und die Ordnung der Ursachen in ihr ist kein gegebenes Ganze; es hat weder einen Sinn die Natur als eine unendliche Reihe von Bedingungen aufzufassen, noch erste Gründe in ihr anzunehmen; Natur reicht nur so weit, als wir den Zusammenhang der Bedingungen in ihr denken und in der Erfahrung

verfolgen; wie die Natur im Ganzen beschaffen sein möge, davon kann keine Rede sein, denn in keiner möglichen Erfahrung werden wir das Naturganze gegeben haben, und durch den blossen Begriff wird ja nie ein Gegenstand bestimmt.

In der modernen Philosophie findet sich allerdings kaum ein Dogmatist im Sinne Kant's, der der Ableitung der Causalreihen in der Natur direkt eine letzte freie, also unbestimmte Ursache hätte zu Grund legen wollen, wie Aristoteles alle Bewegungen aus einer Urbewegung ableitete; doch sahen wir, dass sowohl Spinoza wie Leibniz indirekt durch vermittelnde Anschauungen das Naturgeschehen, welches dem Causalgesetz folgt, anknüpften an Substanzen, welche spontan wirken, wenn sie auch dem Causalgesetze immer noch zu entsprechen suchten durch den Begriff einer immanenten Nothwendigkeit des Handelns derselben; der metaphysische Indeterminismus in dem naiven Sinne, wie ihn Aristoteles vertritt, war durch das fortschreitende Denken längst aus der spekulativen Metaphysik verdrängt und höchstens wurden noch einzelne Versuche gemacht, den anthropologischen Indeterminismus des Wollens aufrecht zu erhalten. Die Metaphysik des Spinoza war sogar als ein absoluter Determinismus zu bezeichnen, denn sie betrachtet alle Dinge als nach einer absoluten, logischen Nothwendigkeit bestimmt, und geht insofern viel weiter als Baco, Hobbes und Locke, welche Kant offenbar als die entgegengesetzte Partei der Empiristen versteht.

Doch besteht freilich ein Unterschied zwischen dem Determinismus eines Hobbes und dem eines Spinoza, resp. Leibniz; der erstere findet sein Genüge in der Aufsuchung der Ursachen des Gegebenen im Zusammenhange der Erscheinungen; der Umstand, dass jede Ursache eine andere ausser ihr verlangt und somit eine Vollständigkeit der Erklärung nie zu erreichen ist, lässt ihn gleichgültig; der andere dagegen ist bestrebt, alles Bedingte an eine letzte Bedingung anzuknüpfen, die nicht mehr von einer andern ausser ihr abhängt, sondern den in sich ruhenden Anknüpfungspunkt für alle Abhängigkeitsverhältnisse in der Welt bildet. Diese Ansicht schliesst übrigens, wie bei Spinoza zu sehen, nicht aus, dass man die

Reihe der physischen Ursachen als unendlich betrachtet; denn der absolute Grund kann ja so nicht in irgend einem physischen Objekt gesucht werden; um auf ihn zu kommen, muss vielmehr die Reihe der physischen Ursachen ganz verlassen und in ihrer Totalität einer metaphysischen Ursache untergeordnet werden. Man kann diese verschiedenen Betrachtungsweisen statt als Empirismus und Dogmatismus vielleicht besser als Relativismus und Absolutismus unterscheiden und insofern sie überall da hervortreten, wo die Analyse des Gegebenen in einen unendlichen Regress hineinführt, bilden sie den Boden für alle kosmologischen Antinomien.

Dass es nicht möglich ist die Dinge mit dem dogmatischen Rationalismus im absolutistischen Sinne auszudenken, hat unsere Darstellung der betreffenden Lehren zu zeigen sich bemüht. Ebenso haben wir betont, dass die empiristische Auffassung, welche sich an die wissenschaftliche Erfahrung anschliesst, keinen definitiven philosophischen Standpunkt bedeuten kann; Kant legt insbesondere dar, dass der Gedanke einer in den Dingen selbst liegenden causalen Abhängigkeit des Gegebenen, welche auf unendlich vielen Gliedern beruht, ebenso wenig realisirt werden kann, wie die eines absoluten Anfanges, weil es undenkbar ist, wie etwas hat bestimmt werden können, wenn dazu eine Unendlichkeit von Bedingungen erforderlich gewesen ist. Zwar führt nun die kritische Entscheidung der Antinomie auch zu dem Schlusse, dass wir uns den Rückgang von den gegebenen Wirkungen zu ihren Ursachen als ins Unendliche möglich zu denken haben, also zum Relativismus, aber dieser Relativismus ist kein dogmatischer, sondern ein kritischer; er sieht die unendliche Kette der Ursachen nicht als unabhängig gegeben an, wie jener, sondern betrachtet sie als eine Reihe, die wir uns, ausgehend von dem Inhalte der Wahrnehmung, construiren, und deren einzelnen Gliedern nicht eine Realität an sich zukommt, sondern nur sofern sie als mit der gegebenen Wirklichkeit verknüpft erkannt werden; diese Reihe kann deshalb auch nicht als eine unendliche (infinita), sondern nur als eine unbestimmte (indefinita) bezeichnet werden, insofern

„niemals ein empirischer Grund angetroffen werden wird, dieselbe als begrenzt anzusehen“. Im Bilde gesprochen: Wir befinden uns in der Erfahrung mitten in einem Gewebe von Zusammenhängen, welches sich nach allen Seiten ausdehnt (der Causalzusammenhang speciell in der Richtung der Vergangenheit und Zukunft), derart, dass uns in der Wahrnehmung immer nur ein Ausschnitt desselben gegenwärtig ist, welcher eine Ergänzung durch Elemente, die ausserhalb derselben liegen, verlangt; der dogmatische Relativist nimmt nun an, dass dies Gewebe als ein Unendliches da sei, und der gegenwärtige Wahrnehmungsinhalt dadurch gegeben werde, dass die Erscheinungen, welche wir als Ursache der gegebenen bezeichnen, unabhängig vom Bewusstsein früher gesetzt waren; der kritische Relativist dagegen betrachtet jenes Gewebe als ein Produkt unserer Erkenntniss, welches wir anknüpfend an die gegenwärtige Wahrnehmung zu Stande bringen, und mit dessen immer weiterer Ausgestaltung unsere Erkenntniss unausgesetzt zu thun haben wird. Er vermeidet so, den fortlaufenden Faden der empirischen Zusammenhänge zu verlassen, wie es der Absolutist thut, und zugleich den Widerspruch, ein Unendliches als gegeben anzusehen, wie der dogmatische Relativist.

Die conkreten Wissenschaften haben im allgemeinen keine Veranlassung sich mit der Frage nach den ersten Ursachen der Erscheinungen zu beschäftigen und sich eine bestimmte Vorstellung über die Totalität der Zusammenhänge in der Natur zu bilden. Nur innerhalb ziemlich enger Grenzen sind sie in der Lage, aus dem Gegebenen auf ein nicht Gegebenes nach den erfahrungsmässigen Gesetzen der Verknüpfung mit Sicherheit zu schliessen; der vorsichtige Empiriker pflegt daher mit Behauptungen über etwaige Thatsachen ausserhalb dieser Grenzen zurückzuhalten, während andere Forscher, ohne einen Conflikt mit der unmittelbaren Erfahrung fürchten zu brauchen, theils einer dogmatisch relativistischen, theils aber auch einer absolutistischen Denkart über die Beschaffenheit der ferneren Gründe des Gegebenen huldigen. Die neueste Wissenschaft hat jedoch Versuche gemacht auf Grund

gewisser universeller Gesetze selbst über das Entfernteste, sowohl im räumlichen Zusammenhange des Coexistenten als in zeitlichen der Ursachen, bestimmte Lehren aufzustellen; und so ist das, was für Kant nur ein Begriff der spekulativen Metaphysik war, vor das Forum der exakten Wissenschaft gezogen worden, und es scheint hier aus positiven Gründen eine Entscheidung der Alternative nach der einen oder der anderen Seite erreichbar. Es ist nun aber bemerkenswerth, dass in den betreffenden naturwissenschaftlichen Erörterungen, auf die wir hier der Kürze halber nicht näher eingehen können*), die Antinomie entgegengesetzter Anschauungen sich ebenso geltend macht als in der Metaphysik. Die causale Interpretation, welche auf jeden früheren Weltzustand ebenso angewandt werden muss, wie auf den jetzigen, erlaubt nicht irgend einen als den ersten anzusehen; setzt man aber, dass eine unendliche Reihe von Zuständen bis jetzt auf einander gefolgt sei, so müsste nach den Gesetzen der mechanischen Wärmelehre der Weltprocess längst abgelaufen sein, oder aber man verliert sich in völlig unbestimmte Begriffe. Somit liegt hier direkt in den aus Erfahrung geschöpften Begriffen der positiven Wissenschaft ein Motiv, den naiven Realismus, in welchem sich dieselbe naturgemäss bewegt, und damit den dogmatischen Standpunkt überhaupt als einen nicht selbstgenügsamen zu verlassen und ihn dem transscendentalen Idealismus unterzuordnen, welcher die Schwierigkeiten in die der dogmatische Relativismus unfehlbar geräth, auflöst.

XI. Die absolute Spontaneität und transscendente Causalität.

Der Relativismus ruht auf der unbedingten Anerkennung des Causalgesetzes, welches vorschreibt, dass jede

*) Dieselben fussen theils auf dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft in Verbindung mit Sätzen der mechanischen Wärmetheorie, theils hat auch die Biologie auf analoge Betrachtungen geführt.

Erscheinung nach unwandelbaren Naturgesetzen durch eine andere bestimmt sei, er schliesst somit freie Ursachen, welche vermögend wären, eine Handlung von selbst anzufangen, unbedingt aus, weil ja „die Causalität der Ursache, die selbst geschehen oder entstanden ist, wiederum eine Ursache haben muss“ (Kr. 436). Trotzdem glaubt Kant beweisen zu können, dass die transscendentale Freiheit (absolute Spontaneität), welche durch die sittlichen Ideen im Menschen gefordert werde, sehr wohl mit der durchgängigen äusseren Bestimmung aller Geschehnisse in der Natur vereinbar sei, und dass somit die Begriffe der Naturordnung und der absolut freien Entschliessung nicht in dem Verhältnisse des Widerspruches stehen, welches die bisherige Metaphysik annahm, und das sie vergebens zu überwinden versuchte. Auch in dieser Frage ist der transscendentale Idealismus das Princip, welches die Lösung bietet. „Wären Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist die Freiheit nicht zu retten; alsdann ist die Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit“ (Kr. 438). Thatsächlich müssen nun aber die Erscheinungen als solche Gründe haben, welche nicht Erscheinung sind; und es hindere nichts, diese Gründe als Ursachen zu bezeichnen, da ja die „dynamische“ Synthesis nicht wie die „mathematische“ gleichartige Glieder voraussetze. Zum Unterschied von den sinnlichen Ursachen in der Erscheinungswelt sollen die nichtsinnlichen Ursachen intelligibele heissen. Eine intelligibele Ursache sei nun sammt ihrer Causalität ausser der Reihe der empirischen Bedingungen der Erscheinungen, ihre Handlung brauche also nicht nothwendig von einer weiteren Ursache abzuhängen, da das Causalgesetz nur für die Gegenstände der Erfahrung (Erscheinungen) verbindliche Kraft habe. Somit ergiebt sich, dass „eine Wirkung in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden kann“ (Kr. 438), also die Verträglichkeit von Freiheit und Naturnothwendigkeit als zwei verschiedenen Kategorien der causalen Interpretation des Gegebenen an-

gehörig. Genauer: jedes wirkende Subjekt in der Natur hat einen empirischen Charakter d. h. ein Gesetz seiner Causalität, durch welches seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach Naturgesetzen in Zusammenhang stehen; daneben wird man demselben Subjekt als Ding an sich oder als intelligibele Ursache seiner Handlungen betrachtet, einen intelligibelen Charakter zuschreiben müssen, von dem der empirische bloss die Erscheinung ist; in Anbetracht seines intelligibelen Charakters steht nun aber das handelnde Subjekt unter keiner Zeitbestimmung (da die Zeit nur die Form der Erscheinungen ist), und wird also auch nicht dem Gesetze der Zeitbestimmung des Veränderlichen, also dem Causalgesetze, unterworfen sein" (Kr. 440). So werden also die Handlungen eines Menschen, sofern er als Erscheinung gegeben ist, aus seinem empirischen Charakter bis ins Einzelnste nach Naturgesetzen erklärbar und als durch Ursachen nothwendig bestimmt angesehen werden müssen; daneben aber wird man dieselben alle auch auf den intelligibelen Charakter des Menschen als eines Noumenons beziehen können, in welchem Betracht sie als Aeusserungen einer zeitlosen, und deshalb nicht weiter bedingten Spontaneität erscheinen.

So genial dieser Versuch, den Begriff der Freiheit in seiner vollen metaphysischen Bedeutung aufrecht zu erhalten, auch ist, wenn man denselben vom Gesichtspunkte der dogmatischen Spekulation betrachtet, so bedenklich erscheint er im Zusammenhange des transscendentalen Kriticismus. Zwei ernste Fragen erhoben sich; zuerst die, ob die Erkenntnisslehre Kants noch Raum für den Begriff eines von der Erscheinung verschiedenen Dinges an sich übrig lasse. Nach den zahlreichen ausführlichen Bearbeitungen dieser Frage können wir nicht daran denken, hier auf wenigen Seiten dieselbe abzuhandeln und müssen es bei einigen Andeutungen bewenden lassen. Das kann nun wohl kein unbefangener Leser der Kritik ableugnen, dass Kant selbst den Begriff des Noumenon, eines transscendenten der Erscheinung zu Grunde liegenden Objekts, nicht aufgegeben hat, dass,

wie v. Hartmann es ausdrückt*), der Gedanke eines consequenten transscendenten Idealismus sich mit gewissen „Impulsen“ zu einem transscendenten Realismus vermischt; Dinge an sich können nicht Gegenstände der Erkenntniss sein, darüber lässt die Kritik keinen Zweifel, ebenso sicher aber spricht Kant es an vielen Stellen aus, dass sie Gegenstände des Denkens sein können, und dass wir sie als existirend zu setzen haben.

Trotzdem erscheint es uns fraglos, dass der consequente transscendentale Kriticismus die letztere Meinung ausschliesst, und dass sie nur einen unwillkürlichen Rückfall in den naiven Realismus bezeichnet, welcher den Ausgangspunkt des kritischen Denkens bildet, aber durch dasselbe nothwendig zum transscendentalen Idealismus umgestaltet werden muss. Die transscendentale Aesthetik zwar lässt den Begriff des vom Subjekte der Erkenntniss unabhängigen Gegenstandes noch stehen, sie lehrt nur, dass unsere sinnliche Anschauung der Gegenstände die letzteren nicht so, wie sie an sich sein mögen, darstellt. Die Analytik aber geht weiter und löst die Gegenständlichkeit selbst auf als eine Form des Denkens, die nur durch die Beziehung des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung auf die Einheit der transscendentalen Apperception zu Stande kommt. Der Begriff des Gegenstandes hat demnach zwar eine empirische Bedeutung, als das Correlat der dem reflektirenden Denken gegebenen Einheit, aber in transscendentaler Beziehung fällt die Gegenständlichkeit mit der synthetischen Einheit der Apperception zusammen. Betrachtet man nur den sinnlichen Antheil der Erkenntniss, so hat demnach die Unterscheidung der Erscheinung und des Dinges an sich einen Sinn, ja sie ist nothwendig, denn allerdings können wir einen Gegenstand denken auch unabhängig von der besonderen Art, wie er uns gegeben sein mag (das Ding an sich als Grenzbegriff); betrachtet man aber weiter

*) Vgl. dessen: Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus.

auch das Intellektuelle der Erkenntniss und zieht es als ideal vom empirischen Objekte ab, so bleibt nicht ein transscendentales Objekt, sondern nur der Empfindungsinhalt als letzter unauflösbarer Rest zurück.

Gesetzt nun aber, es habe einen Sinn von Dingen an sich in positivem Verstande zu sprechen, so ist die zweite Frage, ob eine causale Beziehung der Erscheinung auf dasselbe zulässig sei. Riehl bejaht dieselbe, indem er unterscheidet zwischen dem Causalgesetz, welches nur für Erscheinungen gelte und dem Causalbegriff, dessen Bedeutung nicht auf Erscheinungen eingeschränkt sei*); und allerdings erklärt ja Kant wiederholt, dass die reinen Verstandesbegriffe problematisch weiter reichen als die Anschauung, weil sie ja unabhängig von dem speciellen Inhalte derselben sind. Was liegt denn aber z. B. in dem reinen Begriffe der Causalität, wenn man das sinnliche Schema bei Seite lässt? Wie wir früher gehört haben, bedeutet Causalität dann nichts als die Art, einen Gegenstand in Bezug auf ein hypothetisches Urtheil als bestimmt anzusehen. Da eine Definition der Ursache aus der Sache selbst unmöglich ist, die vorige Erklärung aber eine dem Ding an sich unwesentliche äussere Beziehung (auf ein urtheilendes Bewusstsein) einschliesst, so erhellt, dass wir ein Ding an sich als Ursache auch nicht einmal denken können, und alle näheren Ausführungen, die Kant darüber giebt, können nur als Erschleichungen angesehen werden. Dies zeigt sich auch im Einzelnen. Die Begriffe der Handlung, des Vermögens u. s. w., welche Kant auf Noumena anwendet, entsprangen ja aus der Verbindung des Causal- und Substanzbegriffes unter Zugrundelegung ihres sinnlichen Schemas der Zeit; ohne dasselbe können sie nichts bedeuten; ebenso ist zwar der empirische Charakter ein richtiger und genau bestimmbarer Begriff, der aber durch eine Complikation verschiedener Erfahrungsbegriffe entsteht: zunächst müssen wir uns eine

*) Geschichte des Kriticismus p. 432.

Substanz denken, sodann in dieser eine Summe von Kräften, vermöge deren sie auf bestimmte äussere Einwirkungen in bestimmter und ihr eigenthümlicher Weise reagirt. Dieser ganze Begriffscomplex müsste nun ins Transscendente übertragen und von allen zeitlichen und räumlichen Bestimmungen losgemacht werden; aber, was sollen wir dann noch denken?

Man kann sich zwar einen Unterschied des empirischen und eines ihm zu Grunde liegenden nicht gegebenen Wesens der Sache denken, aber immer wird man auch das letztere sich unter irgend welchen räumlichen und zeitlichen Bestimmungen vorstellig machen, da wir uns ohne dieselben einmal Nichts klar ausdenken können.

So bestechend ferner die Vorstellung einer zweifachen Causalbeziehung jeder Erscheinung ist, von denen die eine Naturnothwendigkeit, die andere freie Aktion ist, so muss doch bei weiterer Verfolgung des Gedankens schliesslich die eine der andern und zwar die Naturcausalität der transscendenten untergeordnet werden; denn wenn jede Erscheinung eine transscendente Ursache hat, so wird die Verknüpfung der Erscheinungen unter einander nicht mehr als etwas Selbständiges gedacht werden können, sondern muss nothwendig abhängig erscheinen von den Verhältnissen ihrer intelligibeln Ursachen, somit würde man auf eine dem Occasionalismus ähnliche Betrachtungsweise der physischen Causalität kommen, und die Folge würde sein, dass die apriorischen Naturgesetze nicht mehr bloss im Verstand entspringend gedacht werden könnten, sondern nothwendig in den intelligibelen Ursachen der Erscheinungen den Grund ihrer Möglichkeit haben müssten, und damit würde man wieder auf dem undurchführbaren dogmatischen Standpunkte stehen, dass die Erkenntniss durch den Gegenstand möglich gemacht werden soll.

Die transscendente Anwendung des Causalbegriffes beschränkt sich übrigens nicht auf die transscendentale Freiheitslehre, welche im Interesse der praktischen Vernunft erreicht werden soll; auch in den Voraussetzungen der Erkenntnisslehre, und das ist das Schlimmere, finden sich Ansätze dazu.

Sowohl die Definition der Sinnlichkeit als der Fähigkeit von Gegenständen afficirt zu werden, als auch der Begriff der an dem Stoffe der Empfindung ausgeübten Verstandesfunktion ruhen auf dem Causalbegriffe. So warfen denn schon die ältesten Gegner Kants ihm den Widerspruch vor, dass er in dem Resultate seiner Kritik die Anwendung des Causalbegriffes auf Gegenstände der Erfahrung beschränke, und in den Voraussetzungen ihn selbst auf Dinge an sich anwende. Wir können die Berechtigung dieses Angriffes nicht bestreiten; schon oben wurde zugestanden, dass die Kant'schen Erörterungen ihrem Wortlaute nach sehr häufig sich auf dem Niveau empirisch-dogmatischer Vorstellungsweisen des erkennenden Subjekts bewegen und so die Auffassung nahe legen, als handele es sich um eine psychologische Theorie des Erkennens, welche Gegenstände einerseits, das Subjekt anderseits als gegeben ansieht. Völlig vernichtend ist der in Rede stehende Einwand für diejenigen Interpretationen der Kant'schen Erkenntnisslehre, welche absichtlich und ausdrücklich das Subjekt im realistischen Sinne als eine Organisation von Anlagen und Funktionen definiren, die der Auffassung der von aussen gegebenen Empfindungen bestimmte Formen aufprägt; ist es nicht möglich jene Lehre ohne den Begriff einer Affektion im eigentlichen Sinne und ohne den von Handlungen, die das Subjekt an den ihm fremden Material der Empfindungen ausübt, zu begründen, so muss man sie fallen lassen. Aber wir glauben allerdings, dass sich alle derartigen dogmatischen (transscendental-realistischen) Bestimmungen aus der Kritik der reinen Vernunft eliminiren lassen; nachdem Kant selbst im übrigen mit vollendeter Klarheit den Begriff und Gesichtspunkt der transscendentalen Analyse der Erkenntniss und insbesondere auch den des transscendentalen Subjekts bestimmt hat, können wir alle jene bedenklichen Sätze nur als eine absichtliche oder unabsichtliche Anpassung an die naiven Vorstellungsweisen ansehen, in welchen das Subjekt nur als empirisches bekannt ist und den Objekten gegenständlich gegenübersteht, so dass es von ihnen Einwirkungen erfahren kann.

XII. Recapitulation.

Unsere vorige Darstellung und Besprechung Kant'scher Lehren ist zum grössten Theil bei Fragen allgemeiner Art verweilt, und man könnte ihr vielleicht einen Tadel daraus machen, dass sie den begrenzten Umkreis, den die Aufgabe dieser Schrift ihr stellte, verlassen habe, um ins Weite zu schweifen. Indess weiss man, dass Kant einen wesentlichen Fortschritt seiner Auffassung des Causalproblems gerade darin sah, dass er dasselbe in einen allgemeinen Zusammenhang brachte, und die Auflösung desselben als eine specielle Anwendung gewisser allgemeiner Principien betrachtet wissen wollte, durch welche er für die Erklärung der objektiven Giltigkeit unserer Begriffe und Erkenntnisse überhaupt eine neue Basis zu schaffen suchte. Auf die letzteren mussten deshalb auch wir unser Hauptaugenmerk richten.

Es sollen nunmehr zum Schluss die wesentlichen allgemeinen Gedanken der Kant'schen Erkenntnisslehre, welche auch die Bestimmung des Causalbegriffes in derselben betreffen, nochmals möglichst knapp zusammengefasst werden, indem wir die Voraussetzungen, die Aufgabe, die Erklärungsmittel und die Consequenzen derselben unterscheiden.

I. Mag es eine voraussetzungslose Erkenntnisslehre geben oder nicht, die Kant'sche ist jedenfalls nicht derart, sie nimmt

1) die Realität der Erkenntniss, zum mindesten der Erfahrungserkenntniss an und macht sich die Untersuchung derselben zu ihrem eigentlichen Gegenstande, um so eine Sicherheit zu gewinnen, ob etwa auch unabhängig von der Erfahrung (apriori) Erkenntniss möglich sei.

2) Benutzt sie das Axiom, dass zu jeder Erkenntniss Begriff und Anschauung verbunden sein müssen, insbesondere verlangt sie, dass man auch in der empirischen Anschauung schon einen sinnlichen und einen begrifflichen Antheil unterscheide.

3) Muss man ihr von vornherein einräumen, dass Gegenstände oder Objekte der Erkenntniss immer nur als „Gegen-

stände möglicher Erfahrung“ (sinnlicher Anschauung) gemeint sein können (Consequenz aus dem Vorigen), und dass der Gegenstand der Erfahrung nichts ist als ein X, in welchem wir uns das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung mit deutlichem oder undeutlichem Bewusstsein *verbunden denken*; somit muss man nicht die *Erkenntniss als durch den Gegenstand, sondern den Gegenstand als durch die Erkenntniss bestimmt ansehen.*

II. Diese Voraussetzungen bestimmen die zu lösende Aufgabe:

Diese ist die Untersuchung dessen, *was in der Erfahrung liegt*, oder wodurch die Erfahrung *möglich wird*; wobei unter Erfahrung nicht sowohl ein logischer Erkenntnissprocess, als die empirische Anschauung von Objekten zu verstehen ist. Auch ist zu bemerken, dass es sich nicht um die Aufweisung der dem *Dasein nach* selbständigen *genetischen* Elemente der Erfahrung handelt, sondern um die in ihr zu unterscheidenden *logischen Bestandstücke*. (Problem des transscendentalen Kriticismus.)

III. Welches sind nun die transscendentalen Bedingungen der Erfahrung, also die *Erklärungsmittel* der Erkenntnisslehre? Es sind drei: Empfindung, reine Anschauung und reiner Begriff, und zwar weist Kant dieselben, insonderheit die reinen Begriffe, zunächst im Erfahrungsurtheil nach als *Gedanken* der *synthetischen Einheit* eines Mannigfaltigen der Gegenstände; folgert aber weiter, dass eine entsprechende synthetische Funktion zu Grunde liegen muss, damit die Gegenstände, welche wir durch jene Begriffe in der Erkenntniss *bestimmen*, uns allererst *gegeben* werden können (Schluss vom reflektirenden auf das transscendentale Denken), und dass somit eine *nothwendige Beziehung des Anschaulichen und Begrifflichen der Erkenntniss besteht.*

Welcher Art sind weiter die reinen Elemente der Erfahrung?

Antwort: sie sind nicht *vor* derselben gegeben (also nicht angeboren) aber sie sind *ideal* oder *apriori gegeben*,

insofern das erkennende Bewusstsein (Subjekt der Erfahrung, transsscendentales Subjekt) sie als die Formen anerkennt, denen alles, was je den Inhalt der Erkenntniss bilden kann, nothwendig unterworfen ist, und die unabhängig von dem unbestimmbar vielfarbigen Material der Empfindungen übersehen werden.

IV. Betrachten wir nunmehr die Consequenzen, die sich aus dieser Theorie ergeben, so erscheint

1) der Subjektivismus des Hume aufgehoben. Mit der Anerkennung der Existenz reiner aber doch objektiv giltiger Begriffe verschwindet die Schwierigkeit, welche für Hume darin lag, dass der Causalbegriff aus dem Inhalt der Wahrnehmung nicht abzuleiten ist.

2) Erscheinen die Schwierigkeiten der metaphysischen Spekulation gelöst, welche daraus entsprangen, dass man zu begreifen suchte, wie der Zusammenhang von Ursache und Wirkung und überhaupt die Einheit in den Dingen möglich sei; nach Kant wird durch keine spekulative Construktion dies Ziel erreicht werden können, weil Verknüpfung nicht etwas ist, was den Dingen an sich selbst zukommt, sondern nur durch die Vereinigung eines Mannigfaltigen im transsscendentalen Bewusstsein besteht; dieselbe kann also nie objektiv („dogmatisch"), sondern nur subjektiv („kritisch") erklärt werden.

3) Alle Erkenntniss der Zusammenhänge der Erscheinungen im Einzelnen gründet sich auf Erfahrung, indem die Anwendung des Causalbegriffes (wie der übrigen reinen Begriffe) ein sinnliches Schema voraussetzt (jener die Succession der Erscheinungen), welches für das reflektirende Denken in der sinnlichen Anschauung gegeben ist; es ist vergebens, die synthetische Einheit der Erscheinungen auf eine analytische reduciren zu wollen, der Verstandesbegriff giebt immer nur der sinnlichen Verbindung des Mannigfaltigen ihre intellektuelle Einheit. Daher ist alle conkrete Wissenschaft Erfahrungswissenschaft. (Kant's Positivismus.)

4) Das Erkennen besonderer Gesetze aus der Erfahrung ist aber, eben wegen ihres synthetischen Charakters, nur da-

durch möglich, dass die Erscheinungen unter allgemeinen Regeln der synthetischen Einheit stehen, welche wir apriori als die nothwendigen Bedingungen der gegenständlichen Auffassung und somit auch als Normen der Erfahrungsgegenstände selbst einsehen. Das Causalgesetz ist als ein solcher nothwendig giltiger synthetischer Satz apriori zu beweisen.

5) Es giebt demnach Metaphysik, aber ihre Aufgabe besteht nur darin, genauer auseinanderzusetzen, was in jenen Grundsätzen liegt und die Erfahrungsgegenstände ihnen gemäss zu bestimmen. Aber alle, auch die apriori gegebenen Begriffe und Sätze sind nur von immanentem Gebrauch und zur Erkenntniss völlig untauglich, wenn man sie, ohne Rücksicht auf die Bedingungen der räumlichen und zeitlichen Anschauung zu nehmen, statt auf Objekte in Raum und Zeit auf Dinge überhaupt beziehen wollte.

Bayerische Staatsbibliothek München

Leipzig, Walter Wigand's Buchdruckerei.

Verlag von **Otto Wigand** in **Leipzig.**

Das

Wesen des Christenthums.

Von

Ludwig Feuerbach.

Vierte Auflage. Preis 6 Mark 75 Pf.

Gedanken

über

Tod und Unsterblichkeit.

Von

Ludwig Feuerbach.

Dritte Auflage. Preis 6 Mark 75 Pf.

Der

Einzige und sein Eigenthum.

Von

Max Stirner.

Zweite Auflage. Preis 4 Mark.

Die

Entwickelungsgesetze

der

Menschheit.

Eine socialphilosophische Studie

von

Paul Weisengrün.

Preis 4 Mark.

Leipzig, Walter Wigand's Buchdruckerei.

A. Bose

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

König, Edmund,

Die Entwickelung des Causalproblems Studien zur Orientirung über die Aufgaben der Metaphysik und Erkenntnisslehre

Bd.: [1]

1888

Ph.sp. 444 b-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11878842-9